বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোসিপের লেক্‌চর।

হিন্দুদর্শন।

(বেদান্ত)

स्तुवन्ति गुर्वीमभिधेयसम्पदं
विशुद्धिमुक्तेरपरे विपश्चितः।
इति स्थितायां प्रतिपूरुषं रुचौ
सुदुर्लभाः सर्वमनोरमा गिरः॥

মহামহোপাধ্যায়

শ্রীযুক্ত চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার

প্রণীত ও প্রকাশিত।

কলিকাতা

৬২ নং আমহার্ষ্ট ষ্ট্রীট্ সংস্কৃত যন্ত্রে

শ্রীউপেন্দ্রনাথ চক্রবর্ত্তী দ্বারা

মুদ্রিত।

শকাব্দাঃ ১৮২২।

মাঘ।

বিজ্ঞাপন।

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের ফেলোসিপের তৃতীয়বর্ষের লেক্‌চর প্রকাশিত হইল। এ বর্ষে আটটী লেক্‌চর দেওয়া হইয়াছে। প্রধানতঃ সমস্ত গুলি লেক্‌চর আত্মার বিষয়ে প্রদত্ত হইয়াছে। আত্মার স্থায়িত্ব সমর্থনের জন্য বৌদ্ধদিগের ক্ষণিকত্ববাদেরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা হইয়াছে। সরল ভাষায় বক্তব্য প্রকাশ করিবার জন্য যথাসাধ্য চেষ্টা করিয়াছি। কিন্তু বিষয়ের কাঠিন্য ও আমার বুদ্ধিদৌর্বল্য হেতু সকল স্থলে ভাষার সারল্য রক্ষা করিতে সক্ষম হই নাই। ভ্রমপ্রমাদবশতঃ কোন স্খলন হইয়া থাকিলে সুধীগণ তাহা শুধিয়া লইবেন এবং আমাকে জানাইয়া অনুগৃহীত করিবেন। কতিপয় আবশ্যক শব্দের এবং লেক্‌চরে উল্লিখিত গ্রন্থ ও গ্রন্থকর্ত্তার নামের সূচী প্রদত্ত হইল। আমার দৃষ্টিদোষ এবং মুদ্রাকরের অনবধানতাবশতঃ কিছু কিছু অশুদ্ধি রহিয়াছে। আবশ্যক স্থলে শুদ্ধিপত্র দেওয়া হইল।

অত্যন্ত দুঃখের সহিত জানাইতেছি যে যিনি দেশের উপকারের জন্য প্রভূত অর্থব্যয় করিয়া এদেশে ফেলোসিপের সৃষ্টি করিয়াছেন, সেই উদার হৃদয় মহাত্মা বাবু

শ্রীগোপালবসুমল্লিক ইহলোকে নাই। তিনি নশ্বর দেহ পরিত্যাগ করিয়া সাধনানুরূপ অমরলোকে গমন করিয়াছেন। ভগবান্ তাঁহার পারলৌকিক মঙ্গল করুন। অলমতি বিস্তরেণ।

কলিকাতা।
১৩০৭ সাল।
মাঘ।

বিনীত
শ্রীচন্দ্রকান্ত দেবশর্ম্মা।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

ন্যায়দর্শন।—

সপ্তম লেক্‌চর।

সাঙ্খ্যদর্শন।—

অষ্টম লেক্‌চর।

সাঙ্খ্যদর্শন।—

নবম লেকচর।

পাতঞ্জলদর্শন।—

কতিপয় আবশ্যক শব্দের সূচী।

আ

ফ

ব

ভ

শব্দ।	পৃষ্ঠা।

শব্দ।	পৃষ্ঠা।

হ

লেক্‌চরে উল্লিখিত গ্রন্থ ও গ্রন্থকারের নাম।

অক্ষপাদ
অক্ষপাদদর্শন
অথর্ব্ববেদ
অদ্বৈতসিদ্ধি
অধিকরণমালা
অধ্বরমীমাংসা
অনন্তদেব
অমরসিংহ
অসদ্বাদী

আত্মতত্ত্ববিবেক
আন্বীক্ষিকী
আপস্তম্ব
আরম্ভবাদী
আর্হতদর্শন
আল্লোপনিষৎ
আসুরি

ঈশ্বরকৃষ্ণ

উণাদিপ্রকরণ
উত্তরমীমাংসা
উদয়নাচার্য্য
উদ্ভট
উদ্যোতকর

ঔলুক্য দর্শন

কণাদ
কণাদদর্শন
কণাদসূত্রবিবৃতি
কপিল
কর্ম্মমীমাংসা
কলাপচন্দ্র
কাতন্ত্রপঞ্জিকা
কাত্যায়ন
কাদম্বরীটীকা
কামধেনু
কালিদাস
কাব্যপ্রকাশ
কাশ্মীরের ইতিহাস
কিরণাবলী
কিরণাবলীপ্রকাশ
কিরণাবলীরহস্য
কুল্লুকভট্ট

খণ্ডনখণ্ডখাদ্য

গঙ্গেশোপাধ্যায়
গার্গ্য
গোতম বা গৌতম
গোপীনাথ তর্কাচার্য্য
গৌড়পাদাচার্য্য
গৌড়ব্রহ্মানন্দী

চন্দ্রশেখর বাচস্পতি
চার্ব্বাক
চার্ব্বাকদর্শন
চিৎসুখস্বামী

ছান্দোগ্যোপনিষৎ
ছান্দোগ্যোপনিষদ্ভাষ্য

জয়নারায়ণ তর্কপঞ্চানন
জয়ন্তভট্ট
জাবাল
জৈমিনি

তত্ত্বচিন্তামণি
তত্ত্বপ্রদীপিকা
তত্ত্ববৈশারদী
তত্ত্বসমাস
তন্ত্রবার্ত্তিক
তর্কশাস্ত্র
তান্ত্রিক
তার্কিক

ত্রিকাণ্ডমণ্ডন
ত্রিকাণ্ডমণ্ডনটীকা
ত্রিলোচন দাস

নকুলীশপাশুপতদর্শন
নব্যন্যায়
নিরীশ্বর সাংখ্যদর্শন
নিরুক্ত
নিরুক্তাচার্য্য
নৈয়ায়িক
ন্যায়কন্দলী
ন্যায়কুসুমাঞ্জলি
ন্যায়দর্শন
ন্যায়ভাষ্য
ন্যায়ভাষ্যকার
ন্যায়মঞ্জরী
ন্যায়লীলাবতী
ন্যায়বার্ত্তিক
ন্যায়বার্ত্তিকতাৎপর্য্যটীকা
ন্যায়বার্ত্তিকতাৎপর্য্যপরিশুদ্ধি
ন্যায়বিদ্যা
ন্যায়সূচীনিবন্ধ
ন্যায়াচার্য্য

পঞ্চদশী
পঞ্চশিখাচার্য্য
পঞ্জিকা
পতঞ্জলি
পদার্থধর্ম্মসংগ্রহ
পরিশিষ্ট প্রবোধ
পাণিনি
পাণিনিদর্শন
পাতঞ্জলদর্শন
পাতঞ্জলভাষ্য
পারসীকপ্রকাশ
পারসীপ্রকাশ
পুষ্পদন্ত
পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন
পূর্ব্বমীমাংসা
প্রত্যভিজ্ঞাদর্শন
প্রবচনভাষ্য
প্রশস্তপাদাচার্য্য

ফণিভাষ্য

বলদেব বিদ্যাভূষণ
বৃহদারণ্যকোপনিষৎ
বৌদ্ধ
বৌদ্ধদর্শন
ব্রহ্মমীমাংসা
ব্রহ্মানন্দ

ভগবদ্গীতা
ভট্ট
ভট্টবার্ত্তিক
ভানুচন্দ্র
ভামতী
ভাষাপরিচ্ছেদ
ভাষ্যকার
ভোজদেব

মথুরানাথতর্কবাগীশ
মধুসূদন সরস্বতী
মনুসংহিতা
মহাভারত
মাধবাচার্য্য
মীমাংসক
মীমাংসাদর্শন
মীমাংসাভাষ্য
মীমাংসাভাষ্যকার
মেধাতিথি
মেরুতন্ত্র
মোক্ষধর্ম্ম

যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা
যাস্ক
যোগদর্শন
যোগবার্ত্তিক
যোগবিবৃতি

রঘুনন্দনভট্টাচার্য্য
রঘুনাথশিরোমণি
রত্নপ্রভা
রসেশ্বরদর্শন
রামকৃষ্ণ
রামানুজদর্শন
রামানুজস্বামী

রাবণ
রাবণভাষ্য

লীলাবতীপ্রকাশ
লীলাবতীরহস্য

বৰ্দ্ধমানোপাধ্যায়
বল্লভাচার্য্য
বাচস্পতিমিশ্র
বাৎস্যায়ন
বার্ষগণ্য
বিজ্ঞানভিক্ষু
বিদ্যাপতি
বিবৰ্ত্তবাদী
বিশ্বনাথ কবিরাজ
বিহারী কৃষ্ণদাস
বৃত্তিকার
বেদ
বেদব্যাস
বেদাঙ্গরায়
বেদান্তকল্পতরু

বেদান্তদর্শন
বৈদান্তিক
বৈশেষিক
বৈশেষিকদর্শন
বৈশেষিকবার্ত্তিক
বৈশেষিকসূত্রোপস্কার
ব্যাকরণ
ব্যাকরণমহাভাষ্য
ব্যাখ্যাকার

শঙ্করমিশ্র
শঙ্করাচার্য্য
শব্দশক্তিপ্রকাশিকা
শাকটায়ন
শাট্যায়নিব্রাহ্মণ
শারীরকভাষ্য
শারীরকমীমাংসা
শাবরভাষ্য
শেষনাগ
শৈবদর্শন
শ্রীধরাচার্য্য

শ্রীহর্ষ
শ্রুতি

সর্ব্বদর্শনসংগ্রহ
সাংখ্য
সাংখ্যকারিকা
সাংখ্যকারিকাভাষ্য
সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী
সাংখ্যদর্শন
সাংখ্যপ্রবচন
সাংখ্যভাষ্য
সাংখ্যসার
সাহিত্যদর্পণ
সিদ্ধচন্দ্র
সিদ্ধান্তমুক্তাবলী
সুষেণবিদ্যাভূষণ
সৌভাগ্যকাণ্ড
স্থৈলাষ্ঠীবী
স্মৃতিকার
স্মৃতিতত্ত্ব

হাফেজ

শুদ্ধিপত্র।

পৃষ্ঠা।	পংক্তি।	অশুদ্ধ।	শুদ্ধ।
১৫৭	১৬	পক্ষে সাধ্যের	পক্ষের
২০৩	২৫	সদামুদ্রিত	সদামুদিত

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোশিপের লেক্‌চর।

প্রথম লেক্‌চর।

উপক্রমণিকা।

পূর্ব্বকালে এতদ্দেশে দর্শনশাস্ত্রাদির যেরূপ চর্চ্চা ছিল, বর্ত্তমানকালে তাহা নাই (১)। হিন্দুরাজাদের সময়ে শাস্ত্রের অনুশাসনক্রমে সমাজ পরিচালিত হইত। হিন্দুজাতি ধর্ম্মপ্রধান। হিন্দুরা বিবেচনা করেন যে, কেবল ভোগের জন্য নহে, প্রধানত ধর্ম্মসাধনের জন্যই তাঁহারা জন্ম পরিগ্রহ করেন। তাঁহাদের জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত প্রায় সমস্ত কার্য্যই ধর্ম্মানুগত। তৎকালের লোকসকল ধর্ম্মপ্রাণ ছিলেন, তাঁহারা ধর্ম্মরক্ষার

(১) কেহ কেহ বলেন যে, গৌড় বা বঙ্গদেশে কেবল ন্যায়দর্শনেরই চর্চ্চা ছিল, সাংখ্য বেদান্ত প্রভৃতি অন্যান্য দর্শনের চর্চ্চা বঙ্গদেশে কখনও ছিল না। ইহা সত্য নহে। গৌড়দেশীয় মধুসূদন সরস্বতী, ব্রহ্মানন্দ ও রামতীর্থবিদ্যাভূষণ প্রভৃতি গ্রন্থকারগণ বেদান্তদর্শনের উৎকৃষ্ট গ্রন্থ রচনা করিয়া গিয়াছেন। ঐ সকল গ্রন্থ অদ্যাপি বিদ্যমান রহিয়াছে। ব্রহ্মানন্দকৃত অদ্বৈতসিদ্ধির টীকা 'গৌড়ব্রহ্মানন্দী' বলিয়া খ্যাত। রঘুনাথ-শিরোমণি প্রভৃতি নৈয়ায়িক গ্রন্থকারগণ নিজ নিজ গ্রন্থে মীমাংসা, বেদান্ত ও সাংখ্যাদি দর্শনের মত তুলিয়াছেন এবং খণ্ডন করিয়াছেন। সাহিত্যদর্পণকার বিশ্বনাথকবিরাজ নিজগ্রন্থে বেদান্তমত তুলিয়াছেন। বিখ্যাত স্মার্ত্ত মহামহোপাধ্যায় রঘুনন্দনভট্টাচার্য্য স্মৃতিতত্ত্বে মীমাংসাভাষ্য, শারীরকভাষ্য, অধিকরণমালা, বেদান্তের ভামতী, সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী এবং তন্ত্রবার্ত্তিকের পংক্তি তুলিয়াছেন, বেদান্তকল্পতরুর উল্লেখ করিয়াছেন, পাতঞ্জলদর্শনের সূত্র তুলিয়াছেন, মীমাংসাদর্শনের অনেক সূত্র উদ্ধৃত করিয়াছেন। চন্দ্রশেখরবাচস্পতি ও রামকৃষ্ণ মীমাংসাদর্শনের গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন। কাতন্ত্রব্যাকরণের পঞ্জিকাগ্রন্থে ত্রিলোচনদাস, কলাপচন্দ্রে সুষেণবিদ্যাভূষণ এবং পরিশিষ্টপ্রবোধে গোপীনাথতর্কাচার্য্য সাংখ্যাদি দর্শনের মত তুলিয়াছেন।

জন্য সর্ব্বদা উদ্‌যুক্ত থাকিতেন। ধর্ম্মের জন্য তাঁহাদের কিছুই অদেয় বা অকর্ত্তব্য ছিল না। ধর্ম্মের জন্য জীবন বিসর্জ্জন করিতেও তাঁহারা কুণ্ঠিত হইতেন না, ধর্ম্মের কোনোরূপ ক্ষতিকেও অত্যন্ত ভয় করিতেন। অধ্যয়ন, তাঁহাদের ধর্ম্মকর্ম্মমধ্যে পরিগণিত ও অবশ্যকর্ত্তব্য (১)। বেদাধ্যয়ন ব্রাহ্মণের উৎকৃষ্টতপস্যারূপে কীর্ত্তিত হইয়াছে (২)। ধর্ম্মজ্ঞান বেদাধ্যয়নসাধ্য (৩)। সুতরাং বেদের অক্ষরগ্রহণমাত্র হইলেই অধ্যয়ন পূর্ণতাপ্রাপ্ত হইত না। অর্থজ্ঞানেরও আবশ্যকতা ছিল। বেদের অর্থজ্ঞানীর প্রশংসা এবং অর্থজ্ঞানবিহীনের নিন্দা শাস্ত্রে দেখিতে পাওয়া যায় (৪)।

(১) 'তপোবিশেষৈর্বিবিধৈর্ব্রতৈশ্চ বিধিদেশিতৈঃ।
বেদঃ কৃৎস্নোঽধিগন্তব্যঃ সরহস্যো দ্বিজন্মনা॥'—(মনুসংহিতা ২। ১৬৫)।

বহুপ্রকার তপস্যাবিশেষ ও শাস্ত্রোক্ত নানাবিধ ব্রত আচরণপূর্ব্বক দ্বিজাতিগণ উপনিষৎ এবং বেদাঙ্গের সহিত বেদ অধ্যয়ন করিবে।

'স্বাধ্যায়োঽধ্যেতব্যঃ'।—রত্নপ্রভাপ্রভৃতিধৃতশ্রুতি।

বেদ অধ্যয়ন করিবে। এই বিধি নিত্য।

(২) 'বেদমেব সদাভ্যস্যেৎ তপস্তপ্স্যন্ দ্বিজোত্তমঃ।
বেদাভ্যাসো হি বিপ্রস্য তপঃ পরমিহোচ্যতে॥'—(মনুসংহিতা ২। ১৬৬)।

তপস্যাকরণেচ্ছুক ব্রাহ্মণ সর্ব্বদা বেদাভ্যাস করিবেন। কেন না, বেদাভ্যাস ব্রাহ্মণের সম্বন্ধে উৎকৃষ্ট তপস্যা বলিয়া কথিত।

'আ হৈব স নখাগ্রেভ্যঃ পরমং তপ্যতে তপঃ।
যঃ স্রগ্ব্যপি দ্বিজোঽধীতে স্বাধ্যায়ং শক্তিতোঽন্বহম্॥'—(মনুসংহিতা ২। ১৬৭)।

যিনি পুষ্পমালা ধারণ করিয়াও অর্থাৎ ব্রহ্মচারীর নিয়ম না করিয়াও প্রত্যহ যথাশক্তি বেদাধ্যয়ন করেন, তিনি নখাগ্রপর্য্যন্ত অর্থাৎ সমস্তশরীরব্যাপক শ্রেষ্ঠ তপস্যা করেন।

(৩) 'দৃষ্টো হি তস্যার্থঃ কর্ম্মাববোধনং নাম।'—(মীমাংসাভাষ্য ১। ১। ১)।

কর্ম্মের অববোধ বেদাধ্যয়নের দৃষ্ট প্রয়োজন।

(৪) 'স্থাণুরয়ং ভারহারঃ কিলাভূদধীত্য বেদং ন বিজানাতি যোঽর্থম্।
যোঽর্থজ্ঞ ইৎ সকলং ভদ্রমশ্নুতে নাকমেতি জ্ঞানবিধূতপাপ্মা॥'—(নিরুক্ত ১।৬।২)।

যে বেদ অধ্যয়ন করিয়া তাহার অর্থ জানে না, সে গর্দ্দভের ন্যায় ভারবহ মাত্র। যিনি অর্থ জানেন, তিনিই সম্পূর্ণ মঙ্গল প্রাপ্ত হন,—অর্থজ্ঞান-দ্বারা পাপসকল বিনষ্ট করিয়া নাক অর্থাৎ স্বর্গে গমন করেন।

অর্থজ্ঞান না থাকিলেও মন্ত্রাদির উচ্চারণে অদৃষ্ট বা পুণ্য হয় বটে, (১) কিন্তু কর্ম্মাববোধ বা ধর্ম্মজ্ঞান বেদের অর্থজ্ঞান ভিন্ন হইতেই পারে না। অর্থ জানিতে হইলেই আপাতত বিরুদ্ধার্থকরূপে প্রতীয়মান বাক্যসকলের মীমাংসা আবশ্যক হয়। দর্শনশাস্ত্র ভিন্ন মীমাংসার অন্য উপায় নাই। মনু বলিয়াছেন যে, বেদ ও স্মৃত্যাদি শাস্ত্র বেদশাস্ত্রের অবিরোধী তর্কের দ্বারা যিনি বিচার করেন, তিনিই ধর্ম্ম জানিতে পারেন, তর্কানভিজ্ঞ ব্যক্তি ধর্ম্ম জানিতে পারেন না (২)। তিনি আরও বলেন, যিনি বিশুদ্ধ ধর্ম্ম জানিতে ইচ্ছা করেন, তিনি প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শাস্ত্র উত্তমরূপে জানিবেন (৩)। ধর্ম্মতত্ত্বনিরূপণের জন্য পরিষদের আবশ্যকতা শাস্ত্রে বর্ণিত আছে। ত্রিবেদবেত্তা, হৈতুক অর্থাৎ অনুমানাদিকুশল, তর্কী অর্থাৎ উহাপোহক্ষমবুদ্ধিযুক্ত, নিরুক্তাভিজ্ঞ, ধর্ম্মশাস্ত্রাধ্যেতা, ব্রহ্মচারী, গৃহস্থ ও বানপ্রস্থ, এই দশ ব্যক্তি দ্বারা পরিষৎ গঠিত হয় (৪)।

জৈমিনিকৃত মীমাংসাদর্শনের সর্ব্বপ্রথম অধিকরণেই (৫) সিদ্ধান্ত করা

(১) 'যস্মাঽধ্যয়নসংসিদ্ধবিজ্ঞানরহিতোঽপি সন্।
নাতীবাধিক্রিয়াশূন্যো ভর্তৃযজ্ঞাদিদর্শনাৎ ॥'—(ত্রিকাণ্ডমণ্ডন ১। ৩১)।
'অর্থজ্ঞানাভাবে কর্ম্মণ্যধিকারো নাস্তীতি বক্তুং ন যুক্তম্।' - (ত্রিকাণ্ডমণ্ডনটীকা)।

(২) 'আর্ষং ধর্ম্মোপদেশঞ্চ বেদশাস্ত্রাবিরোধিনা।
যস্তর্কেণানুসন্ধত্তে স ধর্ম্মং বেদ নেতরঃ ॥' —(মনুসংহিতা ১২। ১০৬)।

(৩) 'প্রত্যক্ষমনুমানঞ্চ শাস্ত্রঞ্চ বিবিধাগমম্।
ত্রয়ং সুবিদিতং কার্য্যং ধর্ম্মশুদ্ধিমভীপ্সতা ॥'—(মনুসংহিতা ১২। ১০৫)।

(৪) 'ত্রৈবিদ্যো হৈতুকস্তর্কী নৈরুক্তো ধর্ম্মপাঠকঃ।
ত্রয়শ্চাশ্রমিণঃ পূর্ব্বে পরিষৎ স্যাদ্দশাবরা ॥'—(মনুসংহিতা ১২। ১১১)।

(৫) পঞ্চাঙ্গবিচার এবং তৎপ্রতিপাদক গ্রন্থাংশের নাম 'অধিকরণ'। বিচারের পঞ্চ অঙ্গ এই—

'বিষয়ো বিশয়শ্চৈব পূর্ব্বপক্ষস্তথোত্তরম্।
নির্ণয়শ্চেতি পঞ্চাঙ্গং শাস্ত্রেঽধিকরণং মতম্ ॥'—(ভট্টবার্ত্তিক)।

'বিষয়'—বিচারযোগ্য বাক্য। অর্থাৎ যে বাক্যের অর্থ বিবেচিত হয়, তাহার নাম বিষয়। 'বিশয়'—সংশয়। অর্থাৎ এই বাক্যের এই অর্থ কি অন্য অর্থ—এইরূপ সংশয়ের নাম বিশয়'। বস্তুগত্যা বাক্যের যে অর্থ, তদ্বিরুদ্ধ অর্থ সমর্থন করিবার জন্য যে

আছে যে, বেদাধ্যয়ন সম্পূর্ণ হইলেই শিষ্য গুরুকুল হইতে প্রত্যাবৃত্ত হইবে না। বেদাধ্যয়নের পর বেদবাক্যবিচার দ্বারা ধর্ম্মতত্ত্ব অবগত হইবার জন্য গুরুকুলে বাসপূর্ব্বক বিচারশাস্ত্র (মীমাংসাদি-দর্শন) অধ্যয়ন করিবে। তৎপরে গুরুকুল হইতে প্রত্যাবৃত্ত হইয়া গৃহস্থাশ্রমে প্রবেশ করিবার নিয়ম (১)। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, পূর্ব্বকালে বেদের ন্যায় দর্শনশাস্ত্রও অবশ্য অধ্যেতব্য বলিয়া পরিগণিত ছিল।

পূর্ব্বকালের ব্রাহ্মণগণ ক্ষণিক বৈষয়িক সুখকে সুখ বলিয়াই গণ্য করিতেন না,—তাকে দুঃখেরই প্রকারভেদ বলিয়া বিবেচনা করিতেন (২)। এমন কি পারলৌকিক সুখও বিনাশী বলিয়া তাহাতেও তাঁহারা পরিতৃপ্ত হইতে পারিতেন না, ইন্দ্রপদেরও কামনা করিতেন না, সুখদুঃখের বন্ধন ছিন্ন করিয়া মুক্তিলাভ করাই তাঁহাদের প্রধান উদ্দেশ্য ছিল। ভোগ-বাসনা তাঁহাদের ত্রিসীমা স্পর্শ করিতে পারিত না। দেহধারণোপযোগী সামান্য ভোগেই তাঁহারা পরিতৃপ্ত থাকিতেন।

আত্মসাক্ষাৎকার 'পরমধর্ম্ম' বলিয়া শাস্ত্রে কীর্ত্তিত আছে (৩)। দর্শনশাস্ত্র আত্মসাক্ষাৎকারের সোপান নির্দ্দেশ করিয়া দেয়। যাঁহারা ধর্ম্মের জন্য অধ্যয়ন করিতেন, পরমধর্ম্মের (আত্মসাক্ষাৎকারের) উপযোগী দর্শনশাস্ত্র যে তাঁহারা মনোযোগপূর্ব্বক অধ্যয়ন করিতেন, এ কথা প্রমাণ করিবার চেষ্টা অনাবশ্যক। ঋষিগণ অধ্যাত্মবিদ্যার বিশেষ আদর করিতেন বলিয়া তাঁহাদের প্রণীত দর্শনগুলি অধ্যাত্মবিদ্যায় পরিপূর্ণ। কেবল প্রস্থানভেদ রক্ষা করিবার জন্য ভিন্ন ভিন্ন দর্শনে প্রসঙ্গক্রমে ন্যূনাধিক-পরিমাণে ভৌতিকাদি পদার্থের আলোচনা আছে

তর্কের উপন্যাস করা হয়, তাহার নাম 'পূর্ব্বপক্ষ'। সিদ্ধান্তের অনুকূল তর্কের উপন্যাসের নাম 'উত্তর'। বাক্যের তাৎপর্য্যার্থনিশ্চয়ের নাম 'নির্ণয়'।

(১) 'অথাতো ধর্ম্মজিজ্ঞাসা।'—(মীমাংসাদর্শন, ১ম সূত্র)।

'গুরুকুলাম্মাসমাবর্ত্তিষ্ট কথং নু বেদবাক্যানি বিচারয়েদিত্যেবমর্থোঽয়মুপদেশঃ। * * *। বেদমধীত্য ত্বরিতেন ন স্নাতব্যম্ অনন্তরং ধর্ম্মো জিজ্ঞাসিতব্যঃ।'—(শাবরভাষ্য)।

(২) 'দুঃখবিকল্পে সুখাভিমানাচ্চ।'—(ন্যায়দর্শন ৪। ১। ৫৭)।

(৩) 'অয়ন্তু পরমো ধর্ম্মো যদ্‌যোগেনাত্মদর্শনম্।'—(যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা)।

(১)। প্রকৃতপক্ষে ভারতীয় দর্শনগুলিকে 'অধ্যাত্মদর্শন' বলিলে অত্যুক্তি হয় না। লোকের রুচি ভিন্ন ভিন্ন, এইজন্য দয়ালু মহর্ষিগণ ভিন্ন ভিন্ন প্রস্থান অবলম্বন করিয়া দর্শনসকল প্রণয়ন করিয়াছেন। প্রস্থান ভিন্ন ভিন্ন হইলেও কোন প্রস্থানই লক্ষ্যভ্রষ্ট হয় নাই। রুচি অনুসারে যিনি যে প্রস্থানের অনুসরণ করুন্ না কেন, শীঘ্র বা বিলম্বে সকলে একই গন্তব্যস্থানে উপস্থিত হইবেন। পুষ্পদন্ত বলিয়াছেন—

'রুচীনাং বৈচিত্র্যাদৃজুকুটিলনানাপথজুষাং
নৃণামেকো গম্যস্ত্বমসি পয়সামর্ণব ইব।'

ভগবন্, জল যে পথেই যাউক না কেন, উহা যেমন পরিশেষে সমুদ্রে যাইয়া উপস্থিত হয়, সেইরূপ রুচির বৈচিত্র্য অনুসারে সরল বা কুটিলপথগামী মনুষ্যদিগের তুমিই একমাত্র গম্য। 'হিন্দুদিগের দর্শনশাস্ত্র তাহাদের ধর্ম্মের উৎকৃষ্ট পুষ্প ও ফল'—ভট্টমোক্ষমূলরও এ কথা স্বীকার না করিয়া পারেন নাই (২)।

আপস্তম্ব বলিয়াছেন যে, যেমন ফলের জন্য আম্র রোপণ করিলে ছায়া ও গন্ধ আনুষঙ্গিক হইয়া থাকে, সেইরূপ ধর্ম্ম আচরণ করিলে অর্থ আপনিই উৎপন্ন হয় (৩)। পূর্ব্বকালের ব্রাহ্মণগণ ধর্ম্মের জন্যই বিদ্যাধ্যয়ন করিতেন বটে, কিন্তু প্রয়োজনোপযোগী অর্থ তাঁহাদের অনায়াসে লভ্য হইত। কারণ, কৃতবিদ্য ব্রাহ্মণদিগের শাস্ত্রজ্ঞান, ধর্ম্মানুষ্ঠান ও পোষ্যবর্গ-ভরণ, (৪) এই সকল বিবেচনাপূর্ব্বক উপযুক্ত বৃত্তি নির্দ্ধারণ করিয়া দেওয়া হিন্দুরাজাদের অবশ্যকর্ত্তব্য বলিয়া শাস্ত্রের অনুশাসন আছে (৫)।

(১) ভিন্ন ভিন্ন দর্শনের প্রতিপাদ্য বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য করিলে ইহা ব্যক্ত হইবে।

(২) Three lectures on the Vedanta Philosophy.

(৩) 'আম্রে ফলার্থে নির্ম্মিতে ছায়াগন্ধাবনুৎপদ্যেতে। এবং ধর্ম্মং চর্য্যমাণমর্থা অনুৎপদ্যন্তে॥'—(শারীরকভাষ্যাদিধৃত আপস্তম্ব-বচন)।

(৪) 'পিতা মাতা গুরুর্ভ্রাতা প্রজা দীনাঃ সমাশ্রিতাঃ।
অভ্যাগতোঽতিথিশ্চৈব পোষ্যবর্গ উদাহৃতঃ॥'—(মনুসংহিতা)।

(৫) 'শ্রুতবৃত্তে বিদিত্বাঽস্য বৃত্তিং ধর্ম্ম্যাং প্রকল্পয়েৎ।'—(মনুসংহিতা ৭।১৩৫)।
'শ্রুতবৃত্তে—শাস্ত্রজ্ঞানানুষ্ঠানে।'—(কুল্লুকভট্ট)।
'ধর্ম্ম্যাং বৃত্তি'—যথা কুটুম্বস্যাবসাদনং ন ভবতি।'—(মেধাতিথি)।

বিদ্বন্মণ্ডলী অর্থবিষয়ে নিশ্চিন্ত হইয়া সমস্ত জীবন ধর্ম্মসাধনায় নিযুক্ত রাখিতেন। আগন্তুক আপদের জন্যও তাঁহাদিগকে ভাবিতে হইত না। পিতা যেমন ঔরসপুত্রদিগকে রক্ষা করেন, হিন্দুরাজা সেইরূপ বিদ্বান্ ব্রাহ্মণদিগকে সর্ব্বদা রক্ষা করিতেন (১)।

পরিতাপের সহিত বলিতে হইতেছে যে, পূর্ব্বকালে যে পরিমাণে দূরদর্শীদিগের আবির্ভাব হইয়াছিল, সে পরিমাণে শাস্ত্রগ্রন্থ এখন বিদ্যমান নাই। তাহার অন্যতম কারণ এই যে, বৌদ্ধদিগের অভ্যুদয়ের সময়ে অনেক শাস্ত্রগ্রন্থ বিনষ্ট হইয়াছে, তাহার ইতিহাস পাওয়া যায় (২)।

(১) 'সংরক্ষেৎ সর্ব্বতশ্চৈনং পিতা পুত্রমিবৌরসম্।' – (মনুসংহিতা ৭। ১৩৫)।

(২) ধারেশ্বর মহারাজ ভোজদেব 'কামধেনু' নামে স্মৃতিসংগ্রহ প্রণয়ন করেন। বোধ হয়, উহাই স্মৃতিশাস্ত্রের প্রথম সংগ্রহগ্রন্থ। কামধেনুর উপক্রমণিকায় গ্রন্থপ্রণয়নের ইতিবৃত্ত বর্ণিত আছে। তাহা এই।—ভোজদেবের দৌহিত্র এবং খ্যাতনামা বিক্রমাদিত্যের পুত্র উজ্জয়িনীশ্বর মহারাজ মত্তাদিত্য অকালে কালগ্রাসে পতিত হন। তাঁহার মৃতদেহ সংকারার্থ শ্মশানে নীত হইয়াছে, এমন সময় একজন বৌদ্ধযোগী অভিপ্রেতার্থ সাধনের উত্তম সুযোগ হইবে বিবেচনায়, যোগপ্রভাবে মহারাজ মত্তাদিত্যের শবদেহে প্রবিষ্ট হন। শ্মশানে মহারাজ জীবিত হইয়া উঠিলেন বাজ্যময় আনন্দ উৎসবের পরিসীমা রহিল না। কিছুকাল পরে মত্তাদিত্য একটি যজ্ঞ করিবেন, মন্ত্রীদিগের নিকট এইরূপ ইচ্ছা প্রকাশ করিলেন। মন্ত্রিগণ তাহার অনুমোদন করিলে তিনি বলিলেন, ভারতবর্ষীয় সমস্ত পণ্ডিত সমস্ত ধর্ম্মপুস্তক লইয়া উজ্জয়িনীতে উপস্থিত হইবেন। সমস্ত ধর্ম্মপুস্তক আলোচনা করিয়া পণ্ডিতগণ ঐকমত্যে যে যজ্ঞ উৎকৃষ্ট বলিয়া স্থির করিবেন, সেই যজ্ঞ অনুষ্ঠিত হইবে। মন্ত্রীদিগের যত্নে অবিলম্বে রাজাজ্ঞা প্রতিপালিত হইল। পণ্ডিতদিগের নির্দ্দেশানুসারে শিপ্রানদীর তটে দীর্ঘায়তন যজ্ঞবাট এবং বৃহৎ বৃহৎ যজ্ঞকুণ্ডসকল প্রস্তুত হইল। যজ্ঞদীক্ষার দিন অবধারিত হইল। ইতিমধ্যে একদিন মত্তাদিত্য কোন কৌশলে পণ্ডিতদিগকে রাজধানীর কিছু দূরে পাঠাইয়া দিলেন। পণ্ডিতবর্গ রাজধানী হইতে দূরে যাইলে, মত্তাদিত্যের আজ্ঞাক্রমে যজ্ঞকুণ্ডসকলে অগ্নি প্রজ্বলিত এবং ঐ অগ্নিতে পণ্ডিতদিগের ধর্ম্মপুস্তকসকল ভস্মীভূত হইল। পণ্ডিতগণ যথাসময়ে রাজধানীতে উপস্থিত হইলেন। তাঁহারা সমস্ত বৃত্তান্ত অবগত হইয়া দুঃখসন্তপ্ত-হৃদয়ে স্ব স্ব স্থানে প্রতিগমন করিলেন। মত্তাদিত্য বৌদ্ধধর্ম্মের বহুলপ্রচার করিবার অভিলাষে রাজ্যমধ্যে অত্যাচার করিতে আরম্ভ করিলেন। ক্রমে এই বৃত্তান্ত মহারাজ ভোজদেবের কর্ণগত হইল। 'মত্তাদিত্য তাঁহার দৌহিত্র এবং বিক্রমাদিত্যের পুত্র,

অন্যপ্রকারেও যে শাস্ত্রগ্রন্থের বিলোপ হইয়াছে, ঐতিহাসিকদিগের তাহা অপরিজ্ঞাত নাই (১)।

ঘাত হইলেই প্রতিঘাত হইবার নিয়ম। বৌদ্ধেরা দার্শনিক বিচারে স্বপক্ষসমর্থন করিতে প্রয়াস পাইলেন। হিন্দুদার্শনিকগণও তাহা খণ্ডন করিতে উদ্যত হইলেন। এইরূপে তৎকালে দর্শনজগতে একরূপ যুগান্তর উপস্থিত হইয়াছিল বলিতে পারা যায়। বৌদ্ধদিগের দার্শনিক তর্ক খণ্ডন করিবার জন্য যেসকল উৎকৃষ্ট গ্রন্থনিচয় রচিত হইয়াছিল, তাহার অনেক-গুলি অদ্যাপি বিদ্যমান রহিয়াছে।

তখনও দেশ বহিঃশত্রুদ্বারা আক্রান্ত হয় নাই। তখনও দেশে শান্তি বিরাজমানা ছিল। কালে দেশের অবস্থার পরিবর্ত্তন হইল। "কোরাণে যাহা আছে, তাহার জন্য গ্রন্থান্তর নিষ্প্রয়োজন, কোরাণে যাহা নাই, তাহা অপ্রমাণ ও অসত্য, সুতরাং যে গ্রন্থ ঐরূপ অসত্য বিষয়ের উপদেশ দেয়, তাহা অনিষ্টকর, তাহার অস্তিত্ব বাঞ্ছনীয় নহে"—এই অদ্ভুত যুক্তি-বলে যে জাতীয় সেনাপতির আদেশে আলেক্‌জেন্দ্রিয়ার বিখ্যাত পুস্তকালয় ভস্মীভূত হইয়াছিল, (২) দুর্ভাগ্যক্রমে সেই জাতীয় রাজা ভারতের

কেন তাহার ঈদৃশ দুর্মতি হইল ?' ইহা চিন্তা করিয়া তিনি নিতান্ত দুঃখিত হইলেন। জ্যোতিষীগণ্ নাম স্থির হইল যে, প্রকৃত মতাদিত্য জীবিত ন । মতাদিত্যের শরীরে একজন বৌদ্ধ পরকায়প্রবেশপূর্ব্বক অধিষ্ঠিত রহিয়াছে। অবিলম্বে ধারানগরীতে পর-কায়প্রবেশের বিঘটক যজ্ঞ অনুষ্ঠিত হ ন। যে দিন যে সময়ে ধারানগরীতে অনুষ্ঠিত যজ্ঞ পরিসমাপ্ত হইল, সেই দিন সেই সময়ে মতাদিত্যের দেহও প্রাণবিযুক্ত হইল। তাহার পর ভারতবর্ষের যেখানে যে শাস্ত্রগ্রন্থ অবশিষ্ট ছিল, তৎসমস্ত সংগ্রহ করিয়া এবং ভারতীয় পণ্ডিতবর্গকে ধারানগরীতে সমবেত করাইয়া, শাস্ত্রগ্রন্থ হইতে এবং সমবেত পণ্ডিতমণ্ডলীর কণ্ঠস্থ শাস্ত্রবাক্যসকল সংগ্রহ করিয়া, মহারাজ ভোজ 'কামধেনু গ্রন্থ রচনা করেন। তিনি যেসকল শাস্ত্রগ্রন্থ সম্পূর্ণ এবং যেসকল গ্রন্থের যে যে অংশ প্রাপ্ত হইয়াছিলেন, কামধেনুর প্রারম্ভে তাহার একটি বিস্তৃত তালিকা দিয়াছেন।

(১) মহারাষ্ট্রীয়দিগের অভ্যুদয়কালে তাঁহারা 'সহ্যাদ্রিখণ্ড' পুস্তক বিনষ্ট করিয়াছেন।' ইত্যাদি।

(২) কেহ কেহ বলেন, আলেক্‌জেন্দ্রিয়ার পুস্তকালয় ভস্মীভূত হইয়াছিল সত্য, কিন্তু তাহা সেনাপতির আদেশে হয় নাই।

বহিঃশত্রুরূপে উপস্থিত হইলেন (১)। যে প্রবল শত্রুর আক্রমণে হিন্দু-রাজাদের অতুল ঐশ্বর্য্য ও পরমারাধ্য দেবমূর্ত্তি পর্য্যন্ত বিনষ্ট হইয়াছিল, কে বলিতে পারে যে, ঐ আক্রমণে শাস্ত্রগ্রন্থ বিনষ্ট হয় নাই? প্রবল বহিঃশত্রুর পুনঃপুন আক্রমণে দেশ অন্তঃসারশূন্য হইয়া পড়িল।

'ছিদ্রেষনর্থা বহুলীভবন্তি।' এইরূপ সঙ্কটসময়ে হিন্দুরাজাদের পরস্পর মনোমালিন্য উপস্থিত হইল। জবন, দেশের রাজপদে অধিষ্ঠিত হইলেন। রাজবিপ্লবে যেসকল অনিষ্ট হইয়া থাকে, ভারতের সম্বন্ধেও তাহার কোন বর্জিত বিধি নাই; ভারতেও ঐসকল অনিষ্ট উপস্থিত হইল। দেশে ঘোর অশান্তির আবির্ভাব হইল। এক হস্তে ধর্ম্মগ্রন্থ ও অপর হস্তে তরবারি লইয়া ধর্ম্মপ্রচার করা যাঁহাদের রীতি, সেই শ্রেণীর রাজার প্রথম অধিকারকালে হিন্দু প্রজাদের কিরূপ দুরবস্থা হইবার সম্ভব, তাহা সহজেই অনুমান করা যাইতে পারে।

তখন দেশের রাজা-প্রজা সকলেই আত্মরক্ষা লইয়া ব্যস্ত। রাজা আর পণ্ডিতদিগের বৃত্তি নির্দ্ধারণ করেন না, ঔরসপুত্রের ন্যায় তাঁহাদিগকে রক্ষা করিতে পারেন না। সে সময় কোনরূপে পোষ্যবর্গভরণ ও ধর্ম্মরক্ষা করিতে পারিলেই শাস্ত্রব্যবসায়িগণ কৃতার্থ হইতেন। পোষ্যবর্গভরণ ও ধর্ম্মানুষ্ঠানের জন্য অর্থোপার্জ্জন করা তাঁহাদের আবশ্যক হইয়া উঠিল। অর্থচিন্তা কিয়ৎপরিমাণে শাস্ত্রচিন্তার স্থান অধিকার করিল। নানা কারণে লোকের ধর্ম্মনিষ্ঠাও অপেক্ষাকৃত অল্প হইয়া পড়িল। এসময়ে বিদ্যার উন্নতির আশা দুরাশামাত্র। কিন্তু তখনও বিদ্যাচর্চ্চা একেবারে অন্তর্হিত হয় নাই। কারণ, তৎকালে ব্রাহ্মণদের ধর্ম্মনিষ্ঠা কিয়ৎপরিমাণে আলোড়িত হইলেও পরিলুপ্ত হয় নাই।

শাস্ত্রগ্রন্থসকল সংস্কৃতভাষায় রচিত। ব্যাকরণে ব্যুৎপত্তি না জন্মিলে সংস্কৃতভাষায় প্রবেশাধিকার হয় না। সংস্কৃতভাষাধ্যায়ীদিগকে বাধ্য হইয়া

(১) সুলতান মামুদ ও নাদিরশাহ প্রভৃতি বাস্তবিক ভারতবর্ষের বহিঃশত্রু। তাঁহারা রাজ্যবিস্তার-অভিপ্রায়ে ভারতবর্ষ আক্রমণ করেন নাই। ভারতের ধনসম্পত্তি লুণ্ঠন করাই তাঁহাদের ভারত-আক্রমণের প্রধান উদ্দেশ্য ছিল। এক-কথায় বলিতে গেলে, তাঁহারা রাজারূপে ভারতে উপস্থিত হন নাই,—দস্যুরূপে উপস্থিত হইয়াছিলেন।

ব্যাকরণ অধ্যয়ন করিতে হয়। সুতরাং সেরূপ দুঃসময়েও ব্যাকরণের অধ্যয়ন বিলুপ্ত হয় নাই। হিন্দুদিগের প্রায় সমস্ত নিত্যনৈমিত্তিক অনুষ্ঠান ধর্ম্মশাস্ত্রের অনুশাসনে নিয়মিত। ধর্ম্মশাস্ত্র অধ্যয়ন না করিলে ধর্ম্মকর্ম্মের বিধিব্যবস্থা জানিবার উপায়ান্তর নাই। ধর্ম্মশাস্ত্রাধ্যয়ন অপেক্ষাকৃত অল্পকাল ও অল্পায়াস সাধ্য। ধর্ম্মশাস্ত্রব্যবসায়ীদিগের ধর্ম্মসম্বন্ধীয় ব্যবস্থা-প্রদান ও ধর্ম্মকর্ম্মাদিতে যৎকিঞ্চিৎ অর্থাগমও হইত। পক্ষান্তরে, দর্শন-শাস্ত্রের অধ্যয়ন দীর্ঘকালসাধ্য এবং সমাজে দার্শনিকদিগের যথেষ্ট সমাদর থাকিলেও ধর্ম্মশাস্ত্রব্যবসায়ীদিগের ন্যায় তাঁহাদের নিত্য প্রয়োজন হইত না। ক্রমে দর্শনশাস্ত্রের অধ্যয়ন বিরল হইতে বিরলতর হইতে আরম্ভ হইল। তখনও মধ্যে মধ্যে প্রবীণ প্রবীণ দার্শনিক ও অন্যান্য পণ্ডিতের আবির্ভাব দেখা যায় বটে, কিন্তু তাহা বিকারগ্রস্ত অচেতন লোকের ক্ষণিক চেতনাসমাগমের ন্যায় অচিরস্থায়ী—পূর্ব্ব প্রতিভার শেষ বিকাশমাত্র।

অপ্রাসঙ্গিক হইলেও এস্থলে সম্রাট্ আকবরের নাম উল্লেখ না করিলে অসঙ্গত হয়। মহাত্মা আকবর কতকগুলি অসাধারণ সদ্গুণ লইয়া ভূমণ্ডলে অবতীর্ণ হইয়াছিলেন। তাঁহার জন্মকালে সভাসদ্দিগের নিকট কস্তূরী বিতরণ করিবার সময়ে হোমাউনের আশংসা সম্পূর্ণরূপে ফলবতী হইয়াছিল। আকবর অসাধারণ প্রতিভাবলে রাজ্যশাসনের সুব্যবস্থা করিয়াছিলেন। তিনি জাতিনির্বিশেষে তুল্যরূপে সমস্ত প্রজামণ্ডলীর রক্ষণা-বেক্ষণ করিতেন। সংস্কৃতশাস্ত্রে তাঁহার যথেষ্ট অনুরাগ ছিল। কথিত আছে যে, আকবরের যত্নে কতিপয় মুসলমান ব্রাহ্মণবেশ ধারণপূর্ব্বক ব্রাহ্মণগুরুর নিকট সংস্কৃতশাস্ত্র শিক্ষা করিয়াছিলেন। অনেকে অনুমান করেন যে, 'অল্লোপনিষৎ' তাঁহার সময়ে ঐরূপে শিক্ষিত মুসলমান দ্বারা রচিত হয়। অল্লোপনিষৎ কিন্তু অথর্ব্ববেদের সৌভাগ্যকাণ্ডের একখানি উপনিষৎ। তাহার অর্থ অন্যরূপ। সে যাহা হউক, আকবরের সন্তোষার্থ তাঁহার অন্যতম সভাসদ্ বিহারী কৃষ্ণদাস 'পারসীকপ্রকাশ' নামে অদ্ভুত গ্রন্থ রচনা করেন। 'তাজিক'নামক প্রখ্যাত অদৃষ্টপূর্ব্ব জ্যোতিষগ্রন্থও সম্ভবত তাঁহার বা তাঁহার উত্তরাধিকারীদের উৎসাহেই রচিত হইয়া থাকিবে (১)।

(১) 'পারসীকপ্রকাশ' একখানি অভিধান। ইহাতে সংস্কৃতভাষায় কতকগুলি

আকবর সংস্কৃতশাস্ত্রব্যবসায়ীদিগকে সম্মানিত এবং উপাধিদ্বারা ভূষিত করিতেন (১)। তিনি রাজ্যশাসনের যে সুশৃঙ্খলা স্থাপন করিয়া যান, তাহা তাঁহার স্বর্গারোহণের পরেও অনেককাল দেশে শান্তিরক্ষা করিতে সমর্থ হইয়াছিল। আকবরের রাজনীতির ন্যায় তাঁহার সংস্কৃতানুরাগও তাঁহার সহিত অন্তর্হিত হয় নাই, তাঁহার উত্তরাধিকারীদের মধ্যেও অনুবৃত্ত ছিল। জাহাঙ্গীরের সময়ে কতিপয় উৎকৃষ্ট সংস্কৃতগ্রন্থ রচিত হয়। শাজেঁহানের প্রসাদলাভের জন্য বেদাঙ্গ রায় 'পারসীপ্রকাশ'-নামক জ্যোতির্গ্রন্থ রচনা করেন (২)। এখনপর্য্যন্তও গুজরাট-অঞ্চলের মুসলমানগণ সংস্কৃত অধ্যয়ন করিয়া থাকেন।

পারসীশব্দের অর্থ সঙ্কলিত হইয়াছে। 'তাজিক' সংস্কৃত ও পারসীক শব্দের সংযোগে রচিত একখানি জ্যোতির্গ্রন্থ। এই অদ্ভুত গ্রন্থদ্বয়ের রচনাপ্রণালী প্রদর্শনের জন্য এক একটি শ্লোক উদ্ধৃত করা যাইতেছে—

'মাহশ্চন্দ্রে চ মাসে চ গুরৌ ব্রস্থিণি মুশ্‌তরী।

সিদ্ধান্তে পেষণে হল্লো মেহর স্যাৎ কঞ্চণার্কয়োঃ॥'—(পারসীকপ্রকাশ)।

'যদা আপতাপো ভবেদ্দুব্‌মুনস্থোঽথবা চন্দ্রপুত্রো গলিম্‌বক্সযুক্তঃ।

যদা মুশ্‌তরী মালখানাগতঃ স্যাত্তবেদ্ভূমিপালোঽথবা বাদশাহঃ॥' (তাজিক)।

প্রথম শ্লোকের ব্যাখ্যা অনাবশ্যক। দ্বিতীয় শ্লোকটির তাৎপর্য্য লিখিত হইতেছে।—যাহার জন্মকালে আপতাপ অর্থাৎ সূর্য্য দুব্‌মুনস্থ অর্থাৎ শত্রুগৃহস্থিত, অথবা চন্দ্রপুত্র অর্থাৎ বুধ গলিম্‌বক্সযুক্ত অর্থাৎ পাপগ্রহযুক্ত, মুশ্‌তরী অর্থাৎ বৃহস্পতি মালখানাগত অর্থাৎ ধনগৃহগত হয়, সেই ব্যক্তি ভূমিপাল অর্থাৎ রাজা, অথবা বাদশাহ অর্থাৎ সম্রাট্ হয়।

(১) কাদম্বরীর টীকাকার ভানুচন্দ্র ঐ গ্রন্থের মঙ্গলাচরণে লিখিয়াছেন যে,—

'শ্রীবাচকঃ সম্প্রতি ভানুচন্দ্রঃ অকব্বরক্ষ্মাপতিদত্তমানঃ।'

ঐ গ্রন্থের পুষ্পিকায় লিখিত আছে—'পাতিশাহ শ্রীঅকব্বরপ্রদাপিতোপাধ্যায়পদধারক * * *' ইত্যাদি।

ভানুচন্দ্রের শিষ্য সিদ্ধচন্দ্র কাদম্বরীর উত্তরভাগের টীকা করেন। তিনি পুষ্পিকায় এইরূপে নিজের পরিচয় দিয়াছেন—

'শ্রীঅকব্বরপ্রদত্তখুস্ফহমাপরাভিধানমহোপাধ্যায়' ইত্যাদি।

(২) পারসীপ্রকাশের প্রথম শ্লোক এই—

কালক্রমে অপেক্ষাকৃত অনুপযুক্ত রাজগণ সিংহাসনারূঢ় হইলেন। রাজ্যশাসনবিষয়ে তাঁহাদের অসাধারণ ক্ষমতাও ছিল না, বলবতী ইচ্ছাও ছিল না। অল্পে অল্পে তাঁহারা বিলাসের বশবর্ত্তী হইয়া উঠিলেন। রাজার দৃষ্টি না থাকায় রক্ষাধিকৃত অমাত্যবর্গ যথেচ্ছ ব্যবহার করিতে আরম্ভ করিলেন। শান্তির স্থানে অশান্তির সিংহাসন প্রতিষ্ঠিত হইল। প্রজাদের নানারূপ দুঃখকষ্টের পরিসীমা রহিল না। অত্যন্ত গরম হইলেই জল হয়। বিধাতার মঙ্গলময় ইচ্ছায় ভারতের শাসনদণ্ড ইংরাজের হস্তে ন্যস্ত হইল। রাজবিপ্লবের প্রথমাংশে যে-সকল অসুবিধা অনিবার্য্য, ইংরাজরাজের রাজ্যাধিকারের প্রথমাংশেও তাহা অল্পবিস্তর হইয়াছিল।

ইংরাজের সুশাসনে এখন দেশমধ্যে শান্তি বিরাজমানা। ইংরাজী-বিদ্যার প্রভাবে দেশে যুগান্তর উপস্থিত হইয়াছে। ইংরাজ নিজে [illegible]ান্, সুতরাং বিদ্যানুরাগী। এতদ্দেশীয় আর্য্যগণ পরলোকপ্রধান ছিলেন। তাঁহারা পরলোক লইয়াই সর্ব্বদা ব্যস্ত থাকিতেন। ইহলোকের জন্য বড়-একটা ভাবিতেন না। ভূমণ্ডলে যে-কয়েকটা দিন থাকিতে হইবে, তাহা কোনো-একরূপে কাটিয়া গেলেই তাঁহারা যথেষ্ট মনে করিতেন (১)। তাঁহাদের দর্শন অধ্যাত্মবিদ্যাবিশেষ, ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। ইউরোপীয় মনীষিগণের রুচি অন্যরূপ। তাঁহারা ইহলোকের সমুন্নতির জন্য যত পরিশ্রম ও যত্ন করিয়াছেন এবং করিতেছেন, অ[illegible]াত্মবিষয়ে তত যত্ন করা আবশ্যক মনে করেন না। ইউরোপীয় অধিকাংশ দর্শন বা বিজ্ঞান ইহলোকের বিষয় লইয়া প্রণীত, সুতরাং ভৌতিক। অনেক দেশীয় [illegible] ইউরোপীয় দর্শনাদি অধ্যয়ন করিয়াই পরিতৃপ্ত হইতেন, দেশী[illegible] দর্শনাদির প্রতি দৃক্‌পাতও করিতেন না। অধিকন্তু দেশীয় শাস্ত্রে

'নত্বা শ্রীভুবনেশ্বরীং হরিহরৌ লম্বোদরাদীন দ্বিজান
শ্রীমচ্ছাহজহানরেন্দ্রপরমপ্রীতিপ্রসাদাপ্তয়ে।
কৃত্বা সংস্কৃতপারসীকরচনাভেদপ্রদং কৌতুকং
জ্যোতিঃশাস্ত্রপদোপযোগি সরলং বেদাঙ্গরায়ঃ সুধীঃ॥'

(১) কথিত আছে, মনুষ্যের পরমায়ু অল্প। ভূমণ্ডলে অল্পদিন থাকিতে হয়। এই বিবেচনায় লোমশমুনি নিজের বাসের জন্য পর্ণকুটীর-নির্ম্মাণও আবশ্যক বিবেচনা করেন নাই। আর্য্যগণ ইহলোকে এমনই আস্থাবান্!

কোন সত্য বা চিন্তয়িতব্য বিষয় আছে, তাঁহারা ইহা মনে করিতেও পারিতেন না। যাঁহারা দেশীয় শাস্ত্রনিচয় না জানিয়াই তৎসম্বন্ধে একটা সিদ্ধান্ত করিয়া বসেন এবং তদনুরূপ সংস্কার পোষণ করেন, তাঁহারাই যে ইংরাজীবিদ্যায় অনভিজ্ঞ দেশীয় শাস্ত্রব্যবসায়ীদিগকে 'কুসংস্কারাচ্ছন্ন' বলিয়া ঘৃণা করেন, ইহা কৌতুকোদ্দীপক হইলেও দুঃখের বিষয়, সন্দেহ নাই।

এখন স্রোত অন্যদিকে ফিরিতেছে। ইংরাজীবিদ্যাধ্যেতা ছাত্রগণ বুঝিতে পারিয়াছেন যে, দেশীয়শাস্ত্রে সত্য আছে,—চিন্তয়িতব্য বিষয় আছে। কারণ, ইউরোপীয় অনেক মনীষী সংস্কৃতশাস্ত্র-অধ্যয়নের জন্য তাঁহাদের অমূল্য সময় ব্যয় করিতেছেন; সংস্কৃতশাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়া অপরিসীম আনন্দ অনুভব করিতেছেন; সংস্কৃতশাস্ত্রে নূতন নূতন বিষয় অবলোকন করিয়া বিস্মিত হইতেছেন; সংস্কৃতশাস্ত্রের উৎকর্ষ বুঝাইয়া দিবার জন্য প্রবন্ধ প্রচার করিতেছেন। রাজা রাজকীয়ভাষার বিদ্যালয়ে সংস্কৃতশিক্ষা প্রবর্তিত করিয়াছেন, উচ্চ-সংস্কৃতশিক্ষার জন্য সংস্কৃতবিদ্যালয় স্থাপন করিয়াছেন; বিলুপ্তকল্প চতুষ্পাঠীর রক্ষার জন্য নানাবিধ সদুপায় অবলম্বন করিতেছেন; টোলের ছাত্র ও অধ্যাপকদিগকে বৃত্তিপ্রদান করিতেছেন; উপাধিপরীক্ষার সৃষ্টি করিয়া কৃতবিদ্য ছাত্র ও অধ্যাপকদিগকে পুরস্কৃত করিতেছেন; যোগ্যতর অধ্যাপকদিগকে উপাধিদ্বারা সম্মানিত করিতেছেন। যত্নের সহিত হস্তলিখিত সংস্কৃতপুস্তক রক্ষা করিতেছেন; হস্তলিখিত সংস্কৃতপুস্তকসকলের সূচীপ্রস্তুতের জন্য বিস্তর অর্থব্যয় করিতেছেন; আশিয়াটিক সোসাইটীকে সাহায্য করিয়া এবং অন্য উপায়ে সংস্কৃতপুস্তকাবলী মুদ্রিত ও প্রচারিত করিতেছেন।

এখন সকলেই বুঝিতে পারিতেছেন যে, সংস্কৃতশাস্ত্র অন্তঃসারশূন্য নহে। উহাতে গভীর সত্যসকল নিহিত রহিয়াছে। উহাতে জানিবার ও ভাবিবার বিষয় অনেক আছে। কেন না, শ্রেষ্ঠ ব্যক্তিরা যাহা আচরণ করেন, অপর ব্যক্তিরাও তাহাই করিয়া থাকেন (১)। এইজন্য, ইংরাজীবিদ্যায় যাঁহারা পারদর্শিতা লাভ করিয়াছেন বলিলে নিতান্ত অত্যুক্তি হয়

(১) 'যদ্যদাচরতি শ্রেষ্ঠস্তত্তদেবেতরো জনঃ।'—(ভগবদ্গীতা ৩। ২১)।

না, সংস্কৃতবিদ্যা-শিক্ষার জন্য—সংস্কৃতদর্শনের আলোচনার জন্য, তাঁহাদের প্রচুর আগ্রহ দেখিতে পাওয়া যাইতেছে। এ কথা প্রমাণ করিবার জন্য অধিক দূরে যাইতে হইবে না। উদারহৃদয় বাবু শ্রীগোপাল বসু-মল্লিকের ফেলোশিপের প্রবর্ত্তনা এবং দেশীয়শাস্ত্রের অনুশীলনার্থ শিক্ষিতমণ্ডলীর উপস্থিত সমাগমই তাহার যথেষ্ট প্রমাণ। দেশীয় বা জাতীয় বিদ্যার অনুশীলন করা সকলেরই কর্ত্তব্য। জাতীয়বিদ্যার অনুশীলন—জাতীয়শাস্ত্রের আলোচনা ভিন্ন কোন জাতিই সমুন্নত হইতে পারেন না। অন্যান্য সভ্যদেশের প্রতি দৃষ্টি করিলে ইহার প্রচুর প্রমাণ প্রাপ্ত হওয়া যায়। এ বিষয়ে মুসলমানভ্রাতাদের আচরণ প্রশংসনীয়। তাঁহারা জাতীয়বিদ্যার অনুশীলন না করিয়া কেবল রাজকীয়বিদ্যার অনুশীলনে পরিতৃপ্ত হন না।

সৌভাগ্যক্রমে আমরা এমন রাজা পাইয়াছি, যিনি প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ ভাবে আমাদের শাস্ত্রালোচনার জন্য আমাদিগকে উৎসাহিত করিতেছেন। অপক্ষপাতী ইউরোপীয় পণ্ডিতবর্গের আগ্রহে দেশীয় দর্শনাদিশাস্ত্রের প্রতি অনুরাগ অঙ্কুরিত ও রাজার অনুগ্রহে পল্লবিত হইয়াছে। অধ্যবসায়-অবলম্বনে কৃতবিদ্যমণ্ডলী উহা পুষ্পফলে শোভিত করিবেন, এরূপ আশা করিলে অসঙ্গত হইবে না। রাজবিদ্যায় কৃতবিদ্য দেশীয় মনীষিগণ যখন দেশীয় দর্শনাদির সূক্ষ্ম হইতে সূক্ষ্মতম বিষয়সকলের অনুশীলন ও পর্য্যালোচনা করিবেন এবং পদে পদে শাস্ত্রকারদিগের অপরিসীম ক্ষমতা ও কৌশল অবলোকন করিয়া তাঁহাদের প্রতি অকৃত্রিম ভক্তিরসে পরিপ্লুত হইবেন, তখন এদেশে বিদ্যাবিষয়ে যুগান্তরের প্রাদুর্ভাব হইবে। কৃতবিদ্যগণ শাস্ত্রতত্ত্ব অবগত হইবার জন্য ইউরোপীয় পণ্ডিতদিগের অনুবাদের প্রতি নির্ভর করিবেন না,—স্বয়ং শাস্ত্র পর্য্যালোচনা করিয়া শাস্ত্রতত্ত্ব অবগত হইবেন, ইহা কল্পনা করিতেও কত মধুর। যখন সত্যসত্যই উহা কার্য্যে পরিণত হইবে, তখনকার মাধুর্য্য বুঝাইয়া দিবার উপায় নাই,—সে শুভদিনের তুলনা নাই। আশা করা অনুচিত নহে যে, অনতিবিলম্বে সেই শুভদিন সমাগত হইবে। শুভক্ষণে কৃতবিদ্যদিগের শুভবুদ্ধি হইয়াছে। ইহা কার্য্যে পরিণত হইলে, দেশের উপকার ত হইবেই, কৃতবিদ্যগণও অল্প লাভবান্ হইবেন না। দেশীয় বস্তু বিদেশীয়-ভাষায় প্রচারিত না হইলে তাঁহারা তাহা জানিতে পারেন না, নিজেদের

বস্তু নিজেরা চিনিতে পারেন না, নিজেরা সমাদর করিতে জানেন না, পরের পরিচয়ে ও পরের সমাদর দেখিয়া চিনিবেন ও সমাদর করিতে শিখিবেন, ইহা কৃতবিদ্যদিগের পক্ষে প্রশংসার কথা নহে। এরূপ দৃষ্টান্তও একান্ত বিরল নহে যে, ইউরোপীয় পণ্ডিতদিগের আবিষ্কৃত বলিয়া যাহা গ্রহণ করা হয়, শাস্ত্র পর্য্যালোচনা করিলে দেখিতে পাওয়া যায় যে, তাহা এদেশে বহুকালপূর্ব্বে সমুদ্ভাবিত হইয়াছিল। পৃথিবীর গতি, গোলত্ব ও নিরাধারত্ব প্রভৃতি শতশত বিষয় ইহার দৃষ্টান্তস্বরূপে নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে। সে যাহা হউক, এখন সাধারণ্যে দেশীয়বিদ্যাপ্রচারের সময় নিকটবর্ত্তী হইয়াছে। যাঁহারা এই উপাদেয় বিষয়ের প্রবর্ত্তক ও সাহায্যকারী, ইতিহাসে স্বর্ণাক্ষরে তাঁহাদের নাম লিখিত হউক। সর্ব্বমঙ্গলা তাঁহাদের মঙ্গল করুন।

যাঁহারা দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলনে সমুৎসুক, 'দর্শনশাস্ত্র নীরস ও কঠিন'—এই প্রবাদবাক্য শুনিয়া তাঁহারা যেন মন্দোৎসাহ না হন, ইহাই প্রার্থনীয়। অধিকাংশ প্রবাদবাক্য অপেক্ষাকৃত অজ্ঞলোকের প্রবর্ত্তিত। প্রবাদবাক্য শুনিলেই তাহা অটল সত্য বলিয়া বিশ্বাস করা অসঙ্গত। আবার প্রবাদবাক্যগুলি কেবলই অলীক,—উহার মূলে কোনও সত্য নাই, সহসা এরূপ সিদ্ধান্ত করাও অনুচিত। স্থিরচিত্তে প্রবাদবাক্যের তথ্য পর্য্যালোচনা করিয়া তাহাতে আস্থা বা অনাস্থা স্থাপন করা কর্ত্তব্য। উল্লিখিত প্রবাদবাক্যে দুইটি অংশ আছে ;—১ম, দর্শনশাস্ত্র নীরস ; ২য়, দর্শনশাস্ত্র কঠিন। এই অংশদ্বয় পৃথক্ পৃথক্ রূপে আলোচনা করা যাইতেছে।

যাহাতে রস আছে, তাহা সরস ; যাহাতে রস নাই তাহা নীরস। 'দর্শনশাস্ত্র নীরস' এই প্রবাদাংশ দ্বারা প্রতীয়মান হইতেছে যে, প্রবাদস্রষ্টার মতে দর্শনশাস্ত্রে কোনও রস নাই। কিন্তু রসের সত্তা বা অসত্তা নির্ণয় করিতে হইলে, রসের প্রকৃতির প্রতি লক্ষ্য করা আবশ্যক। রসের প্রকৃতি জানিতে পারিলে, রসের সত্তা বা অসত্তা সহজে নির্ণীত হইতে পারে। আলঙ্কারিকদিগের মতে 'অলৌকিক চমৎকার'—রসের প্রাণ বা সার (১)। চমৎকার—একপ্রকার আনন্দ বা বিস্ময়। যাহার অপর নাম

(১) 'লোকোত্তরচমৎকারপ্রাণঃ কৈশ্চিৎ প্রমাতৃভিঃ।

'চিত্তবিস্তার' (১)। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, যাহার অনুশীলন বা পর্য্যালোচনায় সুখানুভব বা বিস্ময় জন্মে, তাহা 'সরস' এবং যাহার অনুশীলন বা পর্য্যালোচনায় সুখানুভব বা বিস্ময় হয় না, তাহা 'নীরস'। এইখানেই 'দর্শনশাস্ত্র নীরস' এই প্রবাদাংশের মেরুদণ্ড ভাঙিয়া গেল। কারণ, যাঁহারা দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন করেন, তাঁহারা যে তদ্দ্বারা নির্ম্মল আনন্দ অনুভব করিয়া থাকেন, ইহার অপলাপ করা অসম্ভব। দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলনকারিগণই ইহার প্রকৃষ্ট প্রমাণ। যাঁহারা ইউরোপীয়শাস্ত্রে কৃতবিদ্য, তাঁহারা দেশীয়দর্শন না হউক, ইউরোপীয়দর্শন অবশ্যই অধ্যয়ন করিয়াছেন। আমার বিশ্বাস, ইউরোপীয়দর্শন অধ্যয়ন করিয়া তাঁহারা বিশেষ আনন্দ অনুভব করিয়াছেন। বিদ্বান্ ব্যক্তি বিদ্যারসাস্বাদন করিতে পারেন না, এ কথা অশ্রদ্ধেয়। সাহসপূর্ব্বক বলিতে পারি যে, উপস্থিত শিক্ষিতমণ্ডলী আমার উক্তি সমর্থন করিবেন। সুহৃদ্বিয়োগাদি করুণাদিরসের আলম্বন, সুতরাং উহা কেবলই দুঃখময়, উহাতে সুখানুভব হয় না—এই আপত্তি খণ্ডনের জন্য আলঙ্কারিকেরা বলিয়াছেন যে, করুণাদিরসেও যে পরমসুখের আবির্ভাব হয়, সহৃদয়দিগের অনুভবই তাহার প্রমাণ (২)।

সত্য বটে, দর্শনশাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়াও কেহ কেহ সুখানুভব করিতে পারেন না। কিন্তু রসময় কাব্যশাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়াও ত কেহ কেহ রসানুভব করিতে পারেন না। তা বলিয়া কি কাব্যশাস্ত্রকেও নীরস বলিতে হইবে? দর্শনশাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়াও সুখানুভব না করিবার কারণ—দর্শনশাস্ত্রের নীরসতা নহে। যাহারা সুখানুভব করিতে পারেন না, তাহারা বুদ্ধিদৌর্ব্বল্যবশত দর্শনশাস্ত্রে প্রবেশাধিকারলাভে বঞ্চিত, অথবা তাহাদের রসবিষয়িণী বাসনা নাই। রসবিষয়িণী বাসনা না থাকিলে

স্বাকারবদভিন্নত্বেনায়মাস্বাদ্যতে রসঃ ॥
রসে সারশ্চমৎকারঃ সর্ব্বত্রাপ্যনুভূয়তে।' (সাহিত্যদর্পণ। তৃতীয় পরিচ্ছেদ।)

(১) 'সুখাবশেষপর্য্যবসিতচমৎকারং প্রত্যাপি' ইত্যাদি। (শব্দশক্তিপ্রকাশিকা)।

'চমৎকারশ্চিত্তবিস্তাররূপো বিস্ময়াপরপর্য্যায়ঃ।'(সাহিত্যদর্পণ। তৃতীয় পরিচ্ছেদ)।

(২) 'করুণাদাবপি রসে জায়তে যৎ পরং সুখম্।
সচেতসামনুভবঃ প্রমাণং তত্র কেবলম্ ॥' (সাহিত্যদর্পণ। তৃতীয় পরিচ্ছেদ)।

রসের আস্বাদন বা অনুভব হয় না (১)। কাব্য করিবার জন্য যেমন বীজভূত-শক্তি বা সংস্কারবিশেষ অপেক্ষণীয়, কাব্য বুঝিবার জন্যও সেইরূপ বীজভূত শক্তি বা সংস্কারবিশেষের অপেক্ষা আছে। যথাক্রমে উক্ত শক্তি-দ্বয়ের নাম—কর্ত্তৃত্বশক্তি ও বোদ্ধৃত্বশক্তি। যাঁহার বোদ্ধৃত্বশক্তি নাই, তাঁহার নিকট উৎকৃষ্ট কাব্যও উপহাসাস্পদ হইয়া থাকে (২)। ইহাও আলঙ্কারিক-দিগেরই সিদ্ধান্ত। কাব্যবিষয়ে আলঙ্কারিকেরা যে সিদ্ধান্ত করিয়াছেন, দর্শনশাস্ত্রসম্বন্ধেও সে সিদ্ধান্ত সম্পূর্ণরূপেই প্রযুক্ত হইতে পারে। অতএব স্থির হইতেছে যে, দর্শনশাস্ত্রের রসাস্বাদনে অসমর্থ ব্যক্তিই উক্ত প্রবাদাংশের স্রষ্টা।

এখন প্রশ্ন হইতে পারে যে, দর্শনশাস্ত্রে যদি রস আছে, তবে ঐ রস কি-নামে অভিহিত হইবে? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, উহা 'অদ্ভুতরস' বলিয়া অভিহিত হইতে পারে। বিস্ময় বা চমৎকার যে-রসের স্থায়িভাব, তাহার নাম 'অদ্ভুত-রস' (৩)। স্বপক্ষস্থাপন ও পরপক্ষপ্রতিষেধ উপলক্ষে দর্শনকারগণ যেরূপ অলৌকিক কৌশল ও অদ্ভুত পাণ্ডিত্য প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহা পর্য্যালোচনা করিলে অত্যন্ত বিস্মিত বা চমৎকৃত হইতে হয়। কোন আলঙ্কারিকের মতে রসমাত্রই 'অদ্ভুত' (৪)। শৃঙ্গার, বীর, হাস্য প্রভৃতি অদ্ভুতরসেরই অবান্তর প্রভেদ। দর্শনশাস্ত্রসম্বন্ধে যাহা বলা হইল, অন্যান্যশাস্ত্রসম্বন্ধেও তাহা বলা যাইতে পারে। সমস্ত শাস্ত্রেই অসাধারণ কৌশল ও পাণ্ডিত্য প্রদর্শিত হইয়াছে। তাহার পর্য্যালোচনা করিলেও অল্পাধিক চমৎকারের বা বিস্ময়ের আবির্ভাব হইয়া থাকে। সুতরাং সমস্ত শাস্ত্রেই অল্পাধিক-পরিমাণে অদ্ভুতরস বিদ্যমান রহিয়াছে।

(১) 'ন বিদ্যতে তদাস্বাদো বিনা রত্যাদিবাসনাম্।' (সাহিত্যদর্পণ। তৃতীয় পরিচ্ছেদ)।

(২) 'শক্তিঃ কবিত্ববীজরূপঃ সংস্কারবিশেষঃ। যাং বিনা কবিত্বং ন প্রসরেৎ প্রসৃতং বা উপহসনীয়ং স্যাৎ।' (কাব্যপ্রকাশ)।

(৩) 'অদ্ভুতো বিস্ময়স্থায়িভাবো গন্ধর্বদৈবতঃ।' (সাহিত্যদর্পণ। তৃতীয় পরিচ্ছেদ।)

(৪) 'রসে সারশ্চমৎকারঃ সর্ব্বত্রাপ্যনুভূয়তে।
তচ্চমৎকারসারত্বে সর্ব্বত্রাপ্যদ্ভুতো রসঃ।
তস্মাদদ্ভুতমেবাহ কৃতী নারায়ণো রসম্॥' (সাহিত্যদর্পণ। তৃতীয় পরিচ্ছেদ।)

শৃঙ্গার, হাস্য প্রভৃতি মনোমত কয়েকটি রস যেখানে নাই, তাহাই যদি 'নীরস' বলিয়া পরিত্যক্ত হয়, তবে তত্তদ্রসপ্রধান কয়েকখানি কাব্য ভিন্ন কোন গ্রন্থই অধ্যেতব্যশ্রেণীতে স্থান পাইতে পারে না।

'দর্শনশাস্ত্র কঠিন' ইহা প্রবাদের দ্বিতীয় অংশ। এ অংশে সত্য আছে। দর্শনশাস্ত্রের কাঠিন্য দুই কারণে হইয়াছে;—ভাষা ও প্রতিপাদ্য বিষয়। অশ্রুতপূর্ব্ব অনন্যসুলভ কতকগুলি পারিভাষিকশব্দ দর্শনশাস্ত্রের ভাষাগত কাঠিন্য সম্পাদন করিয়াছে। দর্শনশাস্ত্রের প্রতিপাদ্য-বিষয়সকল সূক্ষ্ম হইতে সূক্ষ্মতর। সুতরাং উহাতে বিষয়গত কাঠিন্যও যথেষ্ট আছে। কেবল দর্শনশাস্ত্রই কঠিন নহে। সকল শাস্ত্রেই অল্পাধিক পরিমাণে অশ্রুতপূর্ব্ব অনন্যসাধারণ পারিভাষিক শব্দ ও প্রতিপাদ্য বিষয়ের সূক্ষ্মতা আছে। অতএব সকল শাস্ত্রই অল্পবিস্তর কঠিন। কিন্তু শাস্ত্রকারগণ যেরূপ কৌশল ও বিবেচনা পূর্ব্বক বিষয়সকলের সন্নিবেশ করিয়াছেন, তাহাতে কাঠিন্য অনেকাংশে নিরাকৃত হইয়াছে। তদ্দ্বারা সোপানারোহণের ন্যায় অপেক্ষাকৃত অনায়াসে শাস্ত্রে প্রবিষ্ট হইতে পারা যায়।

'বিষয়সন্নিবেশের কৌশলেও দর্শনশাস্ত্রের কাঠিন্য কিছুমাত্র নিরাকৃত হয় নাই,'—তর্কের অনুরোধে ইহা স্বীকার করিয়া লইলেও, দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলনবিষয়ে সমুৎসুক সুধীগণের উৎসাহ মন্দীভূত হইবার কোনও হেতু দেখা যায় না। কারণ কাঠিন্যের চরম ফল—পরিশ্রমের আধিক্য। যে বিষয় যত কঠিন, তাহা আয়ত্ত করিতে তদনুরূপ পরিশ্রম করিতে হয়। কিন্তু পরিশ্রম ভিন্ন জগতে কোনও কার্য্য সম্পন্ন হয় না। অথচ পরিশ্রম করিতে হইবে বলিয়া কেহই কর্ত্তব্য কার্য্য হইতে বিরত হন না। অলসপ্রকৃতি লোকেই পরিশ্রমকে ভয় করিয়া থাকে। জনৈক গ্রন্থকার অলসের একটি উক্তি উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাহার তাৎপর্য্য এই যে, অধ্যয়ন দুঃখের হেতু, কে এই দুঃখকর অধ্যয়ন করিতে সমর্থ হয়? (১)। কৃতবিদ্যগণ এই উক্তি শুনিয়া হাস্যসংবরণ করিতে পারিবেন না। আশা করা অন্যায় নহে

(১) অলসো বদতি দুঃখহেতুরেতদধ্যয়নং, কো হ্যেতদধ্যেতুং শক্তঃ "

(কাতন্ত্রপঞ্জিকা)।

যে, ঘোরতর সংগ্রাম দর্শন করিলে অর্জ্জুন যেমন আনন্দিত হইতেন (১), দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন করিতে হইলে অধিক পরিশ্রম করিতে হয় বলিয়া সুধীগণ তেমনি দ্বিগুণ উৎসাহান্বিত হইবেন। নিকষপ্রস্তর দ্বারা যেমন স্বর্ণের উৎকর্ষাপকর্ষ নির্ণীত হয়, পরিশ্রমদ্বারা সেইরূপ বিষয়ের উৎকর্ষাপকর্ষ নির্ণীত হইতে পারে। যে-বিষয়-সম্পাদনে যে-পরিমাণ পরিশ্রম আবশ্যক হয়, সেই বিষয়ও সেই পরিমাণে উৎকৃষ্ট বলিয়া পরিগণিত হওয়া সঙ্গত। অনায়াসসম্পাদ্য বিষয়ের উৎকর্ষ কদাচিৎ পরিলক্ষিত হইলেও সাধারণতঃ পরিশ্রমানুসারেই বিষয়ের গুরুত্ব বিবেচিত হইয়া থাকে। লোকে ইহার প্রচুর দৃষ্টান্ত দেখিতে পাওয়া যায়। ধর্ম্ম, অর্থ, কাম, মোক্ষ, এই চতুর্বিধ পুরুষার্থের মধ্যে ধর্ম্ম ও মোক্ষের উত্তরোত্তর উৎকর্ষও ইহার উত্তম দৃষ্টান্ত। ধর্ম্ম বহুল-আয়াস সাধ্য বটে, কিন্তু মোক্ষ বহুলতম-আয়াস-সাধ্য—অনেক-জন্মপরম্পরা-আয়াসলভ্য। অথচ মোক্ষ অপেক্ষা উৎকৃষ্ট বা মোক্ষতুল্য বস্তুন্তর নাই।

অভিনিবেশপূর্ব্বক বিবেচনা করিলে দৃষ্ট হইবে যে, মনুষ্য স্বভাবতঃ পরিশ্রমশীল। পরিশ্রম করা মনুষ্যের স্বভাবসিদ্ধ। কারণ, সাংখ্যাচার্য্যদের মতে—মনুষ্য রজোবিশাল অর্থাৎ রজঃপ্রধান (২)। রজোগুণ 'চল' অর্থাৎ ক্রিয়াশীল (৩)। সুতরাং রজঃপ্রধান মনুষ্যের পক্ষে ক্রিয়া অর্থাৎ কোন-না-কোন একটি কার্য্যের অনুষ্ঠান স্বাভাবিক। শিশুদিগের নির্নিমিত্ত হস্তপদাদিসঞ্চালন; বালকদিগের বস্তুসকলের ধারণ, বিক্ষেপণ, বিনাশন ও অপরাপর নিষ্কারণ অনুষ্ঠান; যুবা, প্রৌঢ় ও বৃদ্ধদিগের হস্তপদাদির চাপল্য ও অন্যান্য বৃথাচেষ্টা এই কারণেই সমুদ্ভূত হইয়া থাকে। কেন না, প্রাকৃতিক নিয়ম ভিন্ন স্বভাবের অন্যথাকরণ সাধ্যাতীত। সহস্র সহস্র শিল্পী ঐকমত্যে যুগসহস্র চেষ্টা করিলেও সলিলের শীতলতা, দহনের উষ্ণতা, তপনের প্রকাশকতা, পবনের মনোহর স্পর্শের অন্যথা করিতে পারে না। এইজন্যই সুষুপ্তিকালেও শ্বাসপ্রশ্বাস এবং হস্তপদাদিসঞ্চালনের

(১) 'অতীব সমরং দৃষ্ট্বা হর্ষো যস্যোপজায়তে।' (মহাভারত)।
(২) 'মধ্যে রজোবিশালঃ।' (সাঙ্খ্যকারিকা)।
(৩) 'উপষ্টম্ভকং চলঞ্চ রজঃ।' (সাঙ্খ্যকারিকা)।

অনুবৃত্তি দেখিতে পাওয়া যায়। স্বভাবের অন্যথা হইতে পারে না বলিয়াই ভগবান্ বলিয়াছেন,—

'ন হি কশ্চিৎ ক্ষণমপি জাতু তিষ্ঠত্যকর্ম্মকৃৎ।
কার্য্যতে হ্যবশঃ কর্ম্ম সর্ব্বঃ প্রকৃতিজৈর্গুণৈঃ॥' (১)

—কেহ কখনও ক্ষণকালও কর্ম্ম না করিয়া থাকিতে পারে না। প্রকৃতির গুণসকল প্রাণিদিগকে কর্ম্ম করিতে নিযুক্ত করে। তাহারা অস্বাধীনভাবে কর্ম্ম কবিতে বাধ্য হয়। ইচ্ছায় হউক বা অনিচ্ছায় হউক, মনুষ্য যখন কর্ম্ম বা পরিশ্রম না করিয়া থাকিতে পারে না, তখন সেই পরিশ্রম উৎকৃষ্ট বিষয়ে প্রযুক্ত হওয়াই প্রার্থনীয়।

'কর্ম্ম বা পরিশ্রম মনুষ্যের স্বভাবসিদ্ধ'—এই সিদ্ধান্তে কিছু কিছু আপত্তি উপস্থিত হইতে পারে। তাহা ক্রমশঃ প্রদর্শিত ও মীমাংসিত হইতেছে। প্রথমতঃ, নিদিধ্যাসন বা সমাধি, শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে। সমাধি-কালে যোগীদিগেব কর্ম্ম পরিলক্ষিত হয় না। আসনদ্বারা শরীর নিশ্চল থাকে। কুম্ভকদ্বারা প্রাণবায়ুব ক্রিয়াপর্য্যন্ত নিয়মিত হয়। সুতরাং কর্ম্ম মনুষ্যের স্বাভাবিক হইলে সমাধি হইতে পারে না, সমাধি হইলে কর্ম্মের স্বাভাবিকত্ব-সিদ্ধান্ত ভঙ্গ হয়। এইরূপ উভয়পক্ষে যে দোষ হয়, তাহাকে দার্শনিকেরা 'উভয়তঃপাশা রজ্জুঃ' বলিয়া নির্দেশ করিয়াছেন (২)। যে রজ্জুব উভয়প্রান্তে বন্ধনযন্ত্র থাকে, তাহাকে 'উভয়তঃপাশা রজ্জু' বলে। উভয়তঃপাশা রজ্জুব কোনদিকেই যাইবার উপায় নাই। কারণ, যে দিকেই যাওয়া যাউক না কেন, বন্ধন হইতে রক্ষা পাওয়া অসম্ভব। উল্লিখিতশ্রেণীর দোষও এইরূপ। যে পক্ষই অবলম্বন করা যাউক না কেন, দোষের হস্ত হইতে পবিত্রাণ পাইবার উপায় নাই।

এই আপত্তির উত্তরে বক্তব্য এই যে, সাধারণতঃ স্বভাবের অন্যথা কবা সাধ্যাতীত হইলেও, প্রযত্নদ্বারা কিয়ৎকালের জন্য কোন কোন স্বাভাবিক ধর্ম্মের প্রতিরোধ বা বিরুদ্ধধর্ম্মের সমাবেশ করিতে পারা যায়। যেমন, অগ্নির দাহিকা শক্তি স্বভাবসিদ্ধ; কিন্তু একজাতীয় মণি আছে,

(১) ভগবদ্গীতা। ৩। ৫।

(২) ইউরোপীয় দার্শনিকেরা ইহাকে ডাইলেমা (Dilemma) বলিয়া নির্দ্দেশ করেন।

যাহা নিকটে রাখিলে, তৎকালে অগ্নির দাহিকা শক্তি প্রতিরুদ্ধ হয় (১)। তখন দহনের সহিত দাহ্যবস্তুর সংযোগ করিলেও উহা দগ্ধ হয় না। জলের শীতলতা স্বভাবসিদ্ধ হইলেও অগ্নি বা আতপ সংযোগে তাহার সাময়িক-উষ্ণতা-সম্পাদন বা শীতলতার প্রতিরোধ হইয়া থাকে। প্রক্রিয়া-বিশেষ দ্বারা জলের স্বাভাবিক দ্রবত্ব কিয়ৎকালের জন্য প্রতিরুদ্ধ হইয়া করকা ও তুষারেরও উৎপত্তি হয়। সেইরূপ কর্ম্ম মনুষ্যের স্বভাবসিদ্ধ হইলেও যোগশাস্ত্রোক্ত উপায় দ্বারা সমাধিসময়ে তাহা প্রতিরুদ্ধ করা যাইতে পারে।

দ্বিতীয়তঃ, লৌকিক উপায় দ্বারা স্বভাবের অন্যথাকরণ সাধ্যাতীত হইলেও শাস্ত্রীয় উপায়ের অসাধ্য কিছুই নাই। আমাদের ইন্দ্রিয়সকল স্বভাবতঃ বিষয়প্রবণ অর্থাৎ বিষয়ের প্রতি ধাবমান হইলেও,—আমাদের মন স্বভাবতঃ চঞ্চল হইলেও, শাস্ত্রোক্ত শমদমাদি ও জ্ঞান দ্বারা ইন্দ্রিয়-সকলের বিষয়প্রবণতা ও মনের চাঞ্চল্য নিবারিত হইয়া থাকে। মনুষ্য স্বভাবতঃ গুরু ও স্থূল হইলেও, লঘিমা ও অণিমারূপ যোগবিভূতি দ্বারা এত লঘু ও এত সূক্ষ্ম হইতে পারে যে, চন্দ্ররশ্মি-অবলম্বনে চন্দ্রলোকে গমন ও শিলার মধ্যে অনুপ্রবেশ করিতে সক্ষম হয়। যোগশাস্ত্রোক্ত বিভূতি-সকলের প্রতি অবিশ্বাস করিবার কারণ নাই। কেন না, যোগসাধনা দ্বারা যে-কোন-একটি বিভূতি লাভ করিতে পারিলে, শাস্ত্রীয় সমস্ত বিষয়ে যোগীর দৃঢ়তর বিশ্বাস উৎপন্ন হইবে, এই অভিপ্রায়েই যোগশাস্ত্রে চিত্তের পরিকর্ম্ম (২) ও বিভূতিসকল উপদিষ্ট হইয়াছে (৩)। ইহার শতশত

---

(১) ইহা কি এশ্‌বেস্‌টস্ (Asbestos)?

(২) 'মৈত্রীকরুণামুদিতোপেক্ষাণাং সুখদুঃখপুণ্যাপুণ্যবিষয়াণাং ভাবনাতশ্চিত্তপ্রসাদনম্।'
(পাতঞ্জলসূত্র। ১। ৩৩।)

সুখসম্ভোগাপন্ন সমস্ত প্রাণীতে মৈত্রী, দুঃখিত সমস্ত প্রাণীতে করুণা, পুণ্যশীলদিগের প্রতি মুদিতা এবং পাপশীলদিগের প্রতি উপেক্ষা ভাবনা করিবে। এই ভাবনাচতুষ্টয় যোগশাস্ত্রে চিত্তপরিকর্ম্ম বলিয়া অভিহিত।

(৩) 'তস্মাচ্ছাস্ত্রানুমানাচার্য্যোপদেশোপোদ্বলনার্থমেবাবশ্যং কশ্চিদ্বিষয়ঃ প্রত্যক্ষীকর্ত্তব্যঃ। তত্র তদুপদিষ্টার্থৈকদেশপ্রত্যক্ষত্বে সতি সর্ব্বং সুসূক্ষ্মবিষয়মপ্যাপবর্গাৎ শ্রদ্ধীয়তে। এতদর্থমেবেদং চিত্তপরিকর্ম্ম নির্দিশ্যতে।' (যোগভাষ্য। ১। ৩৫।)

শাস্ত্রীয় দৃষ্টান্ত দেওয়া যাইতে পারে। কিন্তু বাহুল্যভয়ে অধিক দৃষ্টান্ত প্রদর্শনে বিরত হইলাম।

তৃতীয়তঃ, কর্ম্ম বা পরিশ্রম দুইপ্রকার,—বাহ্য ও আভ্যন্তরীণ। সমাধিকালে বাহ্যকর্ম্ম না থাকিলেও আভ্যন্তরীণ কর্ম্ম থাকে। কুম্ভকদ্বারা প্রাণবায়ুর বহিঃসঞ্চার নিবারিত হয় বটে, কিন্তু আভ্যন্তরীণ সঞ্চার নিবারিত হয় না। আভ্যন্তরীণ-বায়ু-সঞ্চার না থাকিলে শরীর পূতিগন্ধযুক্ত ও গলিত হইতে পারে। শরীরধারণপ্রযত্নও সমাধিকালে বিলুপ্ত হয় না। শরীরধারণপ্রযত্ন না থাকিলে যোগীর শরীর পড়িয়া যাইতে পারে। প্রাণবায়ুর আভ্যন্তরীণ সঞ্চার থাকে বলিয়াই সমাধিকালে যোগীদিগের পাদতল হইতে মস্তক পর্য্যন্ত পিপীলিকাসঞ্চরণের ন্যায় একপ্রকার স্পর্শ অনুভূত হয়, এবং প্রাণবায়ু ধমনীবিশেষে প্রতিহত হইয়া ঘণ্টাদিধ্বনির ন্যায় একরূপ ধ্বনি উৎপাদন করে, তাহাও যোগিগণ অনুভব করিয়া থাকেন। ইহা যোগশাস্ত্রে বর্ণিত আছে।

সমাধিকালে ধ্যেয়বস্তুর যথার্থ স্বরূপের যে পরিস্ফূর্ত্তি হইয়া থাকে, উহা 'জ্ঞান'—উহা প্রত্যক্ষের পরাকাষ্ঠা, উহা 'ক্রিয়া' নহে। 'জ্ঞান'—কারণ; 'ক্রিয়া'—কার্য্য। আত্মা মনের সহিত, মন ইন্দ্রিয়ের সহিত ও ইন্দ্রিয় বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হইলে আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় (১)। 'জ্ঞান' হইলে তদ্বিষয়ে ইচ্ছা হয়; 'ইচ্ছা' কৃতি বা প্রযত্নের অর্থাৎ প্রবৃত্তি বা নিবৃত্তির উৎপাদন করে; 'প্রযত্ন' চেষ্টা বা কায়িকব্যাপারের জনক; 'ক্রিয়া' চেষ্টাজন্য (২)। যে বিষয়ে আমাদের জ্ঞান উৎপন্ন হয়, সেই বিষয়ে আমাদের ইচ্ছা হইয়া থাকে। অর্থাৎ জ্ঞাত বিষয়টি উপাদেয় বা উৎকৃষ্ট বলিয়া বিবেচিত হইলে, তাহার 'উপাদান' বা সংগ্রহ করিবার ইচ্ছা, এবং জ্ঞাত বিষয়টি হেয় বা নিকৃষ্ট বলিয়া বিবেচিত হইলে, তাহার 'হান' বা বর্জন করিবার ইচ্ছা হইয়া থাকে। অজ্ঞাতবিষয়ে কখনও ইচ্ছা হইতে পারে না। 'ইচ্ছা' তদনুরূপ প্রযত্ন উৎপাদন করে। প্রযত্নদ্বারা চেষ্টা

---

(১) 'আত্মা মনসা সংযুজ্যতে মন ইন্দ্রিয়েণ ইন্দ্রিয়মর্থেন।' (ন্যায়ভাষ্য)।

(২) 'জ্ঞানজন্যা ভবেদিচ্ছা ইচ্ছাজন্যা কৃতির্ভবেৎ।
কৃতিজন্যা ভবেচ্চেষ্টা তজ্জন্যা চ ক্রিয়োচ্যতে॥ (কারিকা)।

জন্মে। চেষ্টা হইতে হান বা উপাদান সম্পন্ন হয়। সুতরাং ‘জ্ঞান’ ক্রিয়ার উৎপত্তির হেতু, উহা ক্রিয়া নহে।

যেরূপ বলা হইল, তাহাতে প্রতিপন্ন হইতেছে যে, ‘ক্রিয়া’ প্রযত্নসাধ্য, ‘জ্ঞান’ প্রযত্নসাধ্য নহে,—প্রত্যুত ইচ্ছা দ্বারা প্রযত্নের সাধন। ‘প্রযত্ন’—চেষ্টাদ্বারা ক্রিয়ার সাধন। সুতরাং ‘জ্ঞান’ ও ‘মানসী ক্রিয়া’ আলোক ও অন্ধকারের ন্যায় অত্যন্ত ভিন্ন পদার্থ। কদাচিৎ কোন ক্রিয়া কোন জ্ঞানের ‘প্রযোজক’ অর্থাৎ পরোক্ষভাবে বা ব্যবহিতরূপে পরম্পরা-হেতু হইলেও, ঐ প্রয়োজকক্রিয়াও যে জ্ঞানজন্য ও জ্ঞান হইতে ভিন্ন, তাহাতে সন্দেহ নাই। প্রমাণদ্বারা প্রমেয়ের যথার্থ স্বরূপের অবগতির নাম ‘জ্ঞান’। অর্থাৎ ‘জ্ঞান’ জ্ঞেয়বস্তুর প্রকৃত স্বরূপ অবলম্বন করিয়া সমুৎপন্ন হয় ও তাহারই প্রকাশ করে (১)। ‘মানসী ক্রিয়া’ বস্তুর স্বরূপের অপেক্ষা করে না। যেমন পঞ্চাগ্নিবিদ্যাতে (২) পুরুষ ও স্ত্রী প্রভৃতি পাঁচটি বস্তুকে অগ্নিরূপে চিন্তা করিবার উপদেশ আছে। পুরুষাদিতে অগ্নিবুদ্ধি ‘মানসী ক্রিয়া’, জ্ঞান নহে। কারণ, উহা পুরুষপ্রযত্নসাধ্য এবং উহাতে বস্তুর স্বরূপের অপেক্ষা নাই। অধিকন্তু, উহা বিধিপরতন্ত্র। প্রসিদ্ধ অগ্নিতে যে অগ্নিবুদ্ধি হইয়া থাকে, তাহা ‘জ্ঞান’, মানসী ক্রিয়া নহে। কারণ, উহা পুরুষপ্রযত্নসাধ্য নহে, উহা বস্তুস্বরূপের অপেক্ষা করে, -উহা বস্তুতন্ত্র, বিধিপরতন্ত্র নহে। ‘মানসী ক্রিয়া’--বস্তুতন্ত্র নহে, পুরুষতন্ত্র। কেন না, পুরুষাদিতে অগ্নিবুদ্ধি পুরুষের ইচ্ছাধীন। পুরুষ ইচ্ছা করিলে পুরুষাদিতে অগ্নিবুদ্ধি করিতে পারে, ইচ্ছা করিলে অগ্নিবুদ্ধি না করিতেও পারে। কিন্তু প্রসিদ্ধ অগ্নিতে ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ হইলে যে অগ্নিবুদ্ধি উৎপন্ন হয়, তাহা পুরুষাদিতে অগ্নিবুদ্ধির ন্যায় পুরুষের ইচ্ছাধীন নহে। উহা বস্তুতন্ত্র। পুরুষ ইচ্ছা না করিলেও উহা উৎপন্ন হইবে। সুতরাং প্রসিদ্ধ অগ্নিতে অগ্নিবুদ্ধি ‘জ্ঞান’, ‘মানসী ক্রিয়া’ নহে। ফলতঃ ‘জ্ঞান’—বস্তুস্বরূপসাপেক্ষ, ‘মানসী ক্রিয়া’—বস্তুস্বরূপনিরপেক্ষ। জ্ঞান ও মানসী ক্রিয়ার এই সূক্ষ্ম প্রভেদের প্রতি লক্ষ্য করা কর্তব্য।

(১) স্মরণ রাখিতে হইবে যে, যথার্থজ্ঞানের প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া ইহা বলা হইল।

(২) ছান্দোগ্যোপনিষদাদিতে পঞ্চাগ্নিবিদ্যা উপদিষ্ট হইয়াছে।

'কর্ম্ম বা পরিশ্রম মনুষ্যের স্বাভাবিক'—এই সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে দ্বিতীয় আপত্তি এই হইতে পারে যে, কর্ম্ম মনুষ্যের স্বাভাবিক হইলে, মুক্তিলাভ করা অসম্ভব হইয়া উঠে। কারণ, কর্ম্মবন্ধন ছিন্ন না হইলে মুক্তি হইতে পারে না; পক্ষান্তরে, স্বাভাবিক কর্ম্মবন্ধনের সমুচ্ছেদ সম্ভবপর নহে।

এই আপত্তির উত্তর পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। লৌকিক উপায়ে কর্ম্মবন্ধনের সমুচ্ছেদ অসম্ভব হইলেও, অলৌকিক অর্থাৎ শাস্ত্রীয় উপায়ে উহা সম্ভবপর হইবার কিছুই বাধা নাই। বিশেষরূপে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, দ্বিতীয় আপত্তির কিছুমাত্র সারবত্তা নাই। তাহার কারণ প্রদর্শিত হইতেছে।

'কর্ম্ম বা পরিশ্রম করা মনুষ্যের স্বভাবসিদ্ধ'—এই সিদ্ধান্তে মনুষ্যশব্দের অর্থের প্রতি মনোযোগ করা আবশ্যক। মনুষ্যশব্দের অর্থ—'সংঘাত' অর্থাৎ ইন্দ্রিয়াদিযুক্ত শরীর। কারণ, মনুষ্যত্ব-ব্রাহ্মণত্ব-প্রভৃতি 'জাতি' বা ধর্ম্ম—শরীরগত। 'আত্মা' সংঘাতসংযুক্ত হইলেও আত্মাতে মনুষ্যত্ব বা ব্রাহ্মণত্বাদি 'জাতি' নাই। নট যেমন তত্তদ্‌বেশ পরিগ্রহপূর্ব্বক কোনসময় অজাতশত্রু কোন সময় বৎসরাজ, কোনসময় বা জামদগ্ন্য হয়, আত্মাও তদ্রূপ বিভিন্ন শরীর পরিগ্রহ করিয়া কোনসময় মনুষ্য, কোনসময় বা পশ্বাদিরূপে প্রতীয়মান হয়। 'আমি মনুষ্য, আমি ব্রাহ্মণ' ইত্যাদি প্রতীতি 'অধ্যাস'মাত্র অর্থাৎ ভ্রমাত্মক জ্ঞান। 'সংঘাত' ও 'আত্মা' তমঃপ্রকাশের ন্যায় অত্যন্ত ভিন্ন হইলেও, দোষপ্রযুক্ত ঐ ভেদ গৃহীত হয় না। প্রত্যুত সংঘাত ও আত্মাকে এক করিয়া 'আমি মনুষ্য', আমি ব্রাহ্মণ' ইত্যাদি জ্ঞান হইয়া থাকে। বস্তুগত্যা আত্মতত্ত্ব—ব্রাহ্মণ-ক্ষত্রিয়াদি-ভেদাতীত।

পূর্ব্বে বলা হইয়াছে যে,—'রজোগুণ ক্রিয়াস্বভাব', সুতরাং রজঃপ্রধান মনুষ্যও ক্রিয়াস্বভাব। 'শরীর—ভৌতিক পদার্থ, সুতরাং ত্রিগুণাত্মক। অর্থাৎ সমস্ত জড়বর্গই সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ, এই গুণত্রয়ের কার্য্য। 'উপাদেয়' বা কার্য্য—উপাদানের সমানধর্ম্মা হইয়া থাকে। যেমন ঘটের 'উপাদান' —মৃত্তিকা অর্থাৎ মৃত্তিকাদ্বারা ঘট নির্ম্মিত হয়, এইজন্য ঘটও মৃত্তিকাত্মক। সুবর্ণদ্বারা কুণ্ডল নির্ম্মিত হয়, এইজন্য কুণ্ডল সুবর্ণাত্মক। গুণত্রয়দ্বারা ভূত ও ভৌতিকের নির্ম্মাণ হয়, এইজন্য ভূত ও ভৌতিক, সকলই

ত্রিগুণাত্মক। তন্মধ্যে মনুষ্যশরীর—রজঃপ্রধান, সুতরাং ক্রিয়াস্বভাব। আত্মা জড় নহে, আত্মা চৈতন্যস্বরূপ বা চেতন। আত্মা ত্রিগুণাত্মক নহে, আত্মা গুণাতীত। গুণাতীত আত্মার ক্রিয়া হইতে পারে না। কারণ, ক্রিয়া—রজোগুণের কার্য্য। পক্ষান্তরে, শরীরের মুক্তি হয় না, আত্মার মুক্তি হয়। অতএব 'কর্ম্ম' শরীরের স্বভাবসিদ্ধ হইলেও, আত্মার মুক্তিলাভের কোনও ব্যাঘাত হইতে পারে না।

আত্মা গুণাতীত বলিয়া 'নিষ্ক্রিয়'। নৈয়ায়িকমতে ক্রিয়ার যেরূপ কারণ প্রদর্শিত হইয়াছে, তদনুসারেও আত্মাতে ক্রিয়া হইতে পারে না। যাহার পরিমাণ অপকৃষ্ট অর্থাৎ যে বস্তু কোন-নির্দ্দিষ্টদেশ-পরিচ্ছিন্ন, তাহাকে 'মূর্ত্ত' বলে। 'মূর্ত্তত্ব'—ক্রিয়ার কারণ। অর্থাৎ মূর্ত্তপদার্থই ক্রিয়ার আশ্রয়—মূর্ত্ত পদার্থেই ক্রিয়া জন্মে। শরীর—মূর্ত্তপদার্থ, সুতরাং ক্রিয়ার আশ্রয়। আত্মা 'অমূর্ত্ত'—বিভু বা সর্ব্বব্যাপক, এইজন্য আত্মা ক্রিয়ার আশ্রয় নহে। অর্থাৎ আত্মা—'নিষ্ক্রিয়'। একটি দৃষ্টান্তের সাহায্যে এই বিষয়টি সহজবোধ্য হইতে পারে। 'গমন'—একটি ক্রিয়া। উত্তরদেশ সংযোগানুকূল ব্যাপারের নাম 'গমন'। যে দেশে যে অধিষ্ঠিত থাকে, তদ্দেশ অপেক্ষা ভিন্নদেশই তাহার পক্ষে 'উত্তরদেশ'। যে ব্যাপার বা ক্রিয়া দ্বারা উত্তরদেশের সহিত সংযোগ সম্পন্ন হয়, তাহাই 'উত্তরদেশ-সংযোগানুকূল ব্যাপার' বা গমনক্রিয়া। যাহা 'মূর্ত্ত' অর্থাৎ যাহার পরিমাণ কোন দেশবিশেষে সীমাবদ্ধ, তাহারই গমনক্রিয়া হইতে পারে। কেন না, মূর্ত্তপদার্থেরই পূর্ব্বদেশসংযোগ বিনষ্ট হইয়া দেশান্তরের সহিত সংযোগ হওয়া সম্ভবপর। যাহা 'অমূর্ত্ত', অর্থাৎ যাহার পরিমাণ দেশবিশেষ-পরিচ্ছিন্ন নহে—যাহা বিভু বা সর্ব্বদেশসংযুক্ত, কোনরূপেই তাহার গমনক্রিয়া হইতে পারে না। কেন না, যে সমস্তদেশে অধিষ্ঠিত, তাহার পক্ষে দেশান্তর বা উত্তরদেশ সম্ভব হয় না। আত্মা—অমূর্ত্ত বা বিভু, সুতরাং আত্মা 'নিষ্ক্রিয়'।

জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, আত্মা নিষ্ক্রিয় হইলে, তাহার কর্ম্মও নাই, তাহার বন্ধনও নাই, তাহার ছেদনও নাই। সুতরাং 'কর্ম্মবন্ধন ছিন্ন হইলে আত্মা মুক্ত হন', অজাত পুত্রের নামকরণের ন্যায় এই উক্তি নিতান্ত হাস্যাস্পদ হইতেছে। শরীরের কর্ম্ম দ্বারা যদি আত্মার বন্ধন হয়,

তবে দেবদত্তের কর্ম্ম দ্বারাও যজ্ঞদত্তের বন্ধন হইতে পারে? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, শরীরের কর্ম্ম আত্মার বন্ধনস্বরূপ হইবার বাধা নাই। কেন না, শরীর ও আত্মাকে এক করিয়া—

'অহং স্থূলঃ, অহং কৃশঃ, অহং করোমি, অহং গচ্ছামি।'—

অর্থাৎ 'আমি স্থূল', আমি কৃশ', আমি করিতেছি', আমি যাইতেছি'—ইত্যাকার শতশত অধ্যাস বা মিথ্যাজ্ঞান বর্ত্তমান আছে। শরীর ও আত্মার যখন অভেদাধ্যাস রহিয়াছে, তখন শরীরের কর্ম্ম আত্মার বন্ধনস্বরূপ হইবে, তাহা আশ্চর্য্যের বিষয় নহে। দেবদত্ত ও যজ্ঞদত্তের অভেদাধ্যাস নাই। অর্থাৎ আত্মা ও দেহকে এক করিয়া যেমন 'অহং মনুষ্যঃ' ইত্যাদি অভেদাধ্যাস আছে, দেবদত্ত ও যজ্ঞদত্তকে এক করিয়া সেইরূপ অভেদাধ্যাস দেবদত্তের বা যজ্ঞদত্তের নাই। এইজন্য দেবদত্তের কর্ম্ম যজ্ঞদত্তের বন্ধনস্বরূপ হয় না। অধ্যাস বা মিথ্যাজ্ঞান—যত অনর্থের মূল। এক একটি মিথ্যাজ্ঞানের জন্য আমাদিগকে বিস্তর অসুবিধা ভোগ করিতে হয়। ইহা সকলেই জানেন, স্থলবিশেষে পুত্রাদির কার্য্যের জন্য পিত্রাদিকে দায়ী হইতে হয়। 'সংসর্গাধ্যাস' অর্থাৎ 'আমার পুত্র', 'আমার পরিজন' ইত্যাদি 'মমকার' তাহার কারণ। সৈনিকেরা যুদ্ধ করেন, সৈনিকের জয় বা পরাজয় রাজার ইষ্ট বা অনিষ্ট সম্পাদন করে। কারণ, সৈনিকদিগের প্রতি রাজার মমকার বা সংসর্গাধ্যাস আছে। যে রাজার সৈনিকদিগের প্রতি মমকার বা সংসর্গাধ্যাস নাই, সৈনিকদিগের জয় বা পরাজয়ে তাঁহার ইষ্ট বা অনিষ্ট হয় না। যে সৈনিকদিগের প্রতি যে রাজার মমকার বা সংসর্গাধ্যাস ছিল, বৈরাগ্যাদিকারণবশতঃ তাঁহার সেই অধ্যাস অপনীত হইলে, সেই সৈনিকদিগের জয়পরাজয়ে আর তাঁহার ইষ্টানিষ্ট হয় না। রাজর্ষি জনকের তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা 'মিথ্যাজ্ঞান' অর্থাৎ অহঙ্কার-মমকার অপনীত হইয়াছিল বলিয়াই তিনি বলিতে সমর্থ হইয়াছিলেন যে,—

'মিথিলায়াং প্রদীপ্তায়াং ন মে লাভো ন মে ক্ষতিঃ।'—

'মিথিলানগরী প্রজ্বলিত হইলে আমার লাভও নাই, ক্ষতিও নাই।' তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা উভয়বিধ অধ্যাস অর্থাৎ অহঙ্কার-মমকার বিদূরিত হইলে, শরীরের কর্ম্ম আত্মার বন্ধনস্বরূপ হয় না। এইজন্যই উক্ত হইয়াছে যে,

'অশ্বমেধসহস্রেণ ব্রহ্মহত্যাশতেন বা।
পুণ্যপাপৈর্ন লিপ্যন্তে যেষাং ব্রহ্ম হৃদি স্থিতম্‌ ॥'—

যাঁহাদের হৃদয়ে ব্রহ্ম আছেন, অর্থাৎ যাঁহাদের আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকার হইয়াছে, সহস্র অশ্বমেধ ও শত ব্রহ্মবধ করিলেও তাঁহারা পুণ্যপাপলিপ্ত হন না।'

ফলতঃ বেদান্ত প্রভৃতি দর্শনের মতে বস্তুগত্যা আত্মার কর্ম্মবন্ধন নাই। মিথ্যাজ্ঞানমূলে আত্মার বন্ধন এবং মিথ্যাজ্ঞান অপনীত হইলেই 'মুক্তি হইল' বলা হয়। প্রকৃতপক্ষে আত্মা সর্ব্বদাই মুক্ত। এইসকল বিষয় যথাস্থানে বিবৃত হইবে।

ন্যায়মতে 'প্রযত্ন'—আত্মার গুণ, শরীরের গুণ নহে। ক্রিয়ানুকূল প্রযত্নের আশ্রয়—'কর্ত্তা'। অর্থাৎ যাহার প্রযত্নদ্বারা ক্রিয়া সম্পন্ন হয়, তিনিই 'কর্ত্তা'। শরীরে 'ক্রিয়া' জন্মে বটে, কিন্তু সেই ক্রিয়ার জনক প্রযত্ন—আত্মাশ্রিত। প্রথমতঃ আত্মাতে প্রযত্ন উৎপন্ন হয়, পরে সেই প্রযত্নদ্বারা শরীরের 'ক্রিয়া' নিষ্পন্ন হইয়া থাকে। অতএব 'আত্মা'—ক্রিয়ার আশ্রয় না হইলেও, ক্রিয়ার কর্ত্তা।

'ক্রিয়া' অন্যগত হইলেও, ক্রিয়ার কর্ত্তা ক্রিয়াজন্য শুভাশুভ ফলভোগ করিবেন, সন্দেহ নাই। পুরুষের প্রযত্ন দ্বারা বাণ নিক্ষিপ্ত হয়, নিক্ষিপ্ত বাণ বধ্যের বধসম্পাদন করে। এস্থলে গতিক্রিয়া বাণসমবেত হইলেও, যে পুরুষ তাহার কর্ত্তা, অর্থাৎ যাহার প্রযত্নদ্বারা বাণের ক্রিয়া সমুৎপন্ন হইয়াছে, সে-ই বধের ফলভাগী, বাণ বধের ফলভাগী নহে। সেইরূপ 'ক্রিয়া' শরীরসমবেত হইলেও, শরীর—ক্রিয়ার ফলভাগী নহে, ক্রিয়ার কর্ত্তা আত্মাই তাহার ফলভাগী। সুতরাং ন্যায়মতে—শরীরসমবেত ক্রিয়া আত্মার বন্ধনস্বরূপ হইবে, ইহাতে কিছুই বিস্ময়ের বিষয় নাই।

'কর্ত্তা শাস্ত্রার্থবত্ত্বাৎ' (১)—ইত্যাদি সূত্রদ্বারা বেদান্তদর্শনেও আত্মার ঔপাধিক কর্ত্তৃত্ব অঙ্গীকৃত হইয়াছে। সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে—'কর্ত্তৃত্ব' গুণধর্ম্ম, আত্মধর্ম্ম নহে। তাঁহাদের মতে 'কর্ত্তৃত্ব' গুণের ধর্ম্ম হইলেও, এবং আত্মা সম্পূর্ণ উদাসীন বা মধ্যস্থ হইলেও, তিনি (আত্মা) কর্ত্তার ন্যায় প্রতীয়মান হন। তাহার কারণ এই যে, বুদ্ধি—ত্রিগুণাত্মিকা।

(১) বেদান্তদর্শন ২।৩।৩১ সূত্র।

প্রযত্নাদি—বুদ্ধিধর্ম্ম। বুদ্ধি বিশেষভাবে আত্মার সন্নিহিতা বলিয়া, আত্মা বুদ্ধিতে প্রতিবিম্বিত হন। এই সন্নিধান বা সংযোগবশতঃ অচেতনা বুদ্ধি চিচ্ছায়াপত্তিদ্বারা চেতনের ন্যায় প্রতীয়মানা হয়। এবং মুখের মালিন্য না থাকিলেও, মলিন দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব পড়িলে, দর্পণধর্ম্ম 'মালিন্য' যেমন মুখে আরোপিত হয়, তেমনি আত্মার কর্তৃত্ব না থাকিলেও, বুদ্ধিধর্ম্ম 'কর্তৃত্ব' বুদ্ধিপ্রতিবিম্বিত আত্মাতে আরোপিত হয়। ভগবান্ও ইহাই বলিয়াছেন।—

'প্রকৃতেঃ ক্রিয়মাণানি গুণৈঃ কর্ম্মাণি সর্ব্বশঃ।
অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্ত্তাহমিতি মন্যতে ॥' (১)

সমস্ত কর্ম্মই প্রকৃতির গুণ দ্বারা ক্রিয়মাণ হয়। আত্মা 'অহঙ্কারবিমূঢ়' অর্থাৎ ইন্দ্রিয়াদিতে আত্মাধ্যাস দ্বারা বিমূঢ় হইয়া নিজেকে 'কর্ম্মের কর্ত্তা' বলিয়া বিবেচনা করেন। বুদ্ধিধর্ম্মের আত্মাতে আরোপ হয় বলিয়াই, আত্মার সংসার এবং সুখদুঃখভোগ ব্যপদিষ্ট হয়। তত্ত্বজ্ঞান হইলে এই কর্ম্মবন্ধন ছিন্ন হইয়া যায়। কারণ, তত্ত্বজ্ঞান সঞ্চিত কর্ম্মের বিনাশ বা বীজভাব নষ্ট করে। কর্ম্মের বীজভাব নষ্ট হইলে, কর্ম্ম বিদ্যমান থাকিলেও, ফল উৎপাদন করিতে পারে না। কেন না, মিথ্যাজ্ঞান কর্ম্মফলের সহকারি-কারণ। যাঁহার আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকার হইয়াছে, তাঁহার সঞ্চিত-কর্ম্মরূপ কারণ থাকিলেও, মিথ্যাজ্ঞানরূপ সহকারি কারণ নাই বলিয়া, কর্ম্মফল উৎপন্ন হইবে না। এবিষয়ে শাস্ত্রে একটি সুন্দর দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইয়াছে। তাহা এই—

'মিথ্যাজ্ঞানসলিলাবসিক্তায়ামেবাত্মভূমৌ কর্ম্মবীজং ফলাঙ্কুরমারভতে, নতু তত্ত্বজ্ঞাননিদাঘনিপীতসলিলায়ামূষরায়ামপি।' (২)

বীজ অঙ্কুরোৎপত্তির কারণ। তাই বলিয়া নির্জ্জল শুষ্কভূমিতে বীজ বপন করিলে অঙ্কুর জন্মে না। কিন্তু জলসিক্ত ভূমিই অঙ্কুরোৎপত্তির উপযুক্ত স্থান। প্রস্তাবিত বিষয়ে 'কর্ম্ম'—বীজ, 'আত্মা'—ভূমি, 'মিথ্যাজ্ঞান'—জল, 'ফল'—অঙ্কুর, 'তত্ত্বজ্ঞান'—নিদাঘ অর্থাৎ গ্রীষ্ম-ঋতু বা

---

(১) ভগবদ্গীতা। ৩। ২৭।

(২) চন্দ্রশেখর বাচস্পতি। ভামতী প্রভৃতি অনেক গ্রন্থে ইহার সমানার্থ বাক্য আছে।

প্রখরতাপরূপে বর্ণিত হইয়াছে। উদ্ধৃতবাক্যের এই অর্থ নিষ্পন্ন হইতেছে যে, মিথ্যাজ্ঞানরূপ-জলসিক্ত আত্মরূপ ভূমিতেই কর্ম্মরূপ বীজ ফলরূপ অঙ্কুর উৎপাদন করে, তত্ত্বজ্ঞানরূপ নিদাঘদ্বারা যাহার মিথ্যা জ্ঞানরূপ সলিল নিপীত হইয়াছে, তথাবিধ শুষ্ক উষর আত্মভূমিতে কর্ম্মফল জন্মে না।

প্রসঙ্গক্রমে প্রস্তাবিত বিষয় হইতে কিছু দূরে আসিয়া পড়িয়াছি। এখন প্রস্তাবিত বিষয়ের অনুসরণ করা যাইতেছে। পরিশ্রমের কর্ত্তব্যতা-বিষয়ে বক্ষ্যমাণ আপত্তি উঠিতে পারে। পরিশ্রম করিলে কষ্ট বা দুঃখ হয়, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। দুঃখ স্বভাবতঃ 'দ্বিষ্ট' অর্থাৎ দ্বেষের বিষয়। কেহই দুঃখ ভালবাসে না। সকলেই দুঃখকে দ্বেষ করিয়া থাকে। সুতরাং দুঃখ 'দ্বিষ্ট'। পরিশ্রম দুঃখজনক, সুতরাং 'দ্বিষ্টসাধন'। 'দ্বিষ্ট-সাধনতাজ্ঞান" নিবৃত্তির কারণ। অতএব পরিশ্রমে প্রবৃত্ত না হইয়া নিবৃত্তিই হইতে পারে। ইহাতে এই আশঙ্কা হইতে পারে যে, দ্বিষ্টসাধনতা জ্ঞান যেমন নিবৃত্তির কারণ, 'ইষ্টসাধনতাজ্ঞান' তেমনি প্রবৃত্তির কারণ। 'ইষ্ট'—ইচ্ছার বিষয়। যাহা পাইবার জন্য ইচ্ছা হয়, তাহার সাধন; অর্থাৎ যদ্দ্বারা অভিলষিত বস্তু পাওয়া যায়, তাহাকে 'ইষ্টসাধন' কহে। পরিশ্রম দ্বারা অভিলষিত বস্তু লাভ করা যায়, সুতরাং পরিশ্রম 'ইষ্টসাধন'। কেন না, সুখ ও দুঃখাভাবই সহজতঃ ইচ্ছার বিষয় হইয়া থাকে। পরিশ্রম দ্বারা সুখ ও দুঃখাভাব সম্পন্ন হয়। অতএব পরিশ্রমের 'দ্বিষ্টসাধনতা আছে' বলিয়া যেমন তদ্বিষয়ে নিবৃত্তি হইতে পারে, 'ইষ্টসাধনতা আছে" বলিয়া সেইরূপ প্রবৃত্তিও ত হইতে পারে? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তি পরস্পরবিরুদ্ধ পদার্থ। এক বিষয়ে, এক কালে, এক পুরুষের পরস্পরবিরুদ্ধ প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তি হওয়া একান্ত অসম্ভব। কেবল 'ইষ্টসাধনতাজ্ঞান' প্রবৃত্তির এবং 'দ্বিষ্টসাধনতাজ্ঞান' নিবৃত্তির কারণ হইলে, প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তি উভয়েরই বিষয়লাভ দুর্ঘট হইয়া পড়ে। কারণ, এমন বিষয় নাই, যাহা নিরবচ্ছিন্ন সুখ বা নিরবচ্ছিন্ন দুঃখ সম্পাদন করে। সকল বিষয়ই অল্পবিস্তর সুখ ও দুঃখের সাধন। কবি যথার্থই বলিয়াছেন,—

"দুষ্টং কিমপি লোকেঽস্মিন্ন ন নির্দোষং ন নির্গুণম্

সুখসম্পাদনে প্রবৃত্তি প্রাণিমাত্রের স্বাভাবিক। অভিলষিত শব্দাদি-বিষয়ে ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে সুখের উৎপত্তি হইয়া থাকে। অভিমত বিষয়ে ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ—ইন্দ্রিয়পরিচালনাসাপেক্ষ। অনেকস্থলে অভিমত বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধসম্পাদন—চেষ্টাসাপেক্ষ। যাঁহারা অভিনয়-দর্শন বা গীতশ্রবণ-জন্য সুখানুভব করেন, তাঁহারা নাট্যশালাদিতে যাইয়া অভিমতবিষয়েব সহিত ইন্দ্রিয়সম্বন্ধ সম্পাদনপূর্ব্বক সুখানুভব করিয়া থাকেন। দৃষ্টান্তবাহুল্যের প্রয়োজন নাই। নিবিষ্টচিত্তে চিন্তা করিলে সকলেই বুঝিতে পারিবেন যে, প্রত্যেক সুখসাধনের সহিত অন্ততঃ কিয়ন্মাত্র দুঃখ অপরিহার্য্য রহিয়াছে। নিশ্চেষ্টভাবে থাকিয়া কখনই বিষয় গ্রহণ করা যায় না। অন্ততঃ শারীরিক শক্তিগুলির পরিচালনা আবশ্যক হয়। 'ইষ্টসাধনতাজ্ঞান'মাত্র প্রবৃত্তির এবং 'দ্বিষ্টসাধনতাজ্ঞান'মাত্র নিবৃত্তির কারণ হইলে, প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তি একপ্রকার অসম্ভব হইয়া পড়ে। এই-জন্য আচার্য্যেরা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, ইষ্টসাধনতাজ্ঞান প্রবৃত্তিব কারণ বটে, কিন্তু বলবদ্দ্বিষ্টসাধনতাজ্ঞান তাহার প্রতিবন্ধক। যে বিষয়ে উৎকট বা অতিশয় দ্বেষ হয়, তাহার নাম 'বলবদ্দ্বিষ্ট'। মধু ও বিষমিশ্রিত অন্নের ভোজনবিষয়ে কাহারই প্রবৃত্তি হয় না। মধুমিশ্রিত অন্ন সুস্বাদু। তাহার ভোজন 'ইষ্টসাধন' হইলেও, বিষমিশ্রিত অন্নের ভোজন 'বলবদ্দ্বিষ্টসাধন'। কেন না, বিষমিশ্রিত অন্ন-ভোজনে মৃত্যু হইতে পারে। মৃত্যু—বলবদ্দ্বিষ্ট। এইজন্য মধুবিষমিশ্রিত-অন্ন ভোজনে প্রবৃত্তি হয় না। ইষ্টসাধনতাজ্ঞানমাত্র প্রবৃত্তির প্রতি কারণ হইলে, মধুবিষমিশ্রিত-অন্ন ভোজনেও প্রবৃত্তি হইতে পারে। তাহা হয় না বলিয়াই, 'বলবদ্দ্বিষ্ট-সাধনতাজ্ঞান' প্রবৃত্তিব প্রতিবন্ধকরূপে স্বীকৃত হইয়াছে। এবং 'দ্বিষ্ট-সাধনতাজ্ঞান' নিবৃত্তির কারণ হইলেও, 'বলবদিষ্টসাধনতাজ্ঞান' নিবৃত্তির প্রতিবন্ধকরূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যে বিষয়ে উৎকট বা অতিশয় অভিলাষ জন্মে, তাহাকে 'বলদিষ্ট' কহে। 'বলবদিষ্টসাধনতাজ্ঞান' নিবৃত্তির প্রতিবন্ধক না হইলে, পাকাদিতে প্রবৃত্তি হইতে পারে না, বরং নিবৃত্তি হওয়াই সঙ্গত হয়। কারণ, পাক করিতে কষ্ট হয়, সুতরাং পাকের 'দ্বিষ্টসাধনতা' আছে। কিন্তু পাকের 'বলবদিষ্টসাধনতা' আছে, এইজন্য পাকবিষয়ে নিবৃত্তি হয় না, প্রবৃত্তিই হইয়া থাকে। কেন না,

পাক করিয়া ভোজন করিলে যে তৃপ্তি বা সুখ হয়, তাহা 'বলবদিষ্ট'। ইষ্ট ও দ্বিষ্টগত বলবত্ত্ব স্বভাবতঃ ব্যবস্থিত নহে। অবস্থাভেদে এবং রুচি-ভেদে উহা বিবেচিত হইয়া থাকে। এক অবস্থায় যাহা 'বলবদ্দ্বিষ্ট' বলিয়া বোধ হয়, অবস্থান্তরে তাহার অন্যথা হইয়া থাকে। দার্শনিক কবি শ্রীহর্ষ যথার্থ বলিয়াছেন,—

'ভিন্নস্পৃহাণাং প্রতি চার্থমর্থং
দ্বিষ্টত্বমিষ্টত্বমপব্যবস্থম্।'

হস্তপদাদির ছেদন 'বলবদ্দ্বিষ্ট,' কিন্তু অবস্থাবিশেষে তাহা 'দ্বিষ্ট' না হইয়া 'ইষ্ট' হইয়া থাকে। যখন হস্তপদাদিতে এমন দূষিত ক্ষত জন্মে যে, তাহা ছেদন না করিলে জীবনরক্ষা হইবার উপায়ান্তর থাকে না, তখন জীবনরক্ষার জন্য লোকে হস্তপদাদি ছেদন করিতে কুণ্ঠিত হয় না। তখন জীবনরক্ষা 'বলবদিষ্ট' বলিয়া হস্তপদাদিচ্ছেদন 'বলবদ্দ্বিষ্ট' বিবেচিত হয় না। এমন লোকও নিতান্ত বিরল নহে, যে জীবনরক্ষার জন্যও হস্তপদাদি ছেদন করিতে চাহে না। তাহারা বিবেচনা করে যে, মৃত্যু মনুষ্যের অবশ্যম্ভাবী, সকলকেই মরিতে হইবে। সুতরাং কয়েকদিন জীবনধারণের জন্য হস্তপদাদি ছেদন করা সঙ্গত নহে। বীরগণ শত্রুর উপর জয়লাভ এত অভ্যর্হিত বলিয়া বিবেচনা করেন, এবং মহাজনেরা যশ এত ভালবাসেন যে, তজ্জন্য তাঁহারা শরীররক্ষার দিকে দৃষ্টিই করেন না। কবি বলিয়াছেন,—

'চিন্তা যশসি ন বপুষি প্রায়ঃ পরিদৃশ্যতে মহতাম্।'

অধিক দূরে যাইবার প্রয়োজন নাই। ক্ষুধার তাড়নায় শরীররক্ষার জন্য সকলেই ভোজন করিয়া থাকেন। ভোজন অল্পপরিশ্রমসাধ্য নহে। হস্ত-সঞ্চালন, মুখসঞ্চালন ও আহার্য্যবস্তুর গলাধঃকরণে যে পরিশ্রম আবশ্যক, তাহা কাহারই অবিদিত নাই। অনেকে ভোজনকালে গলদ্‌ঘর্ম্ম হইয়া থাকেন, তথাপি ভোজন হইতে নিবৃত্ত হন না। আবার দুইটি দুঃখ বলবদ্দ্বেষবিষয় হইলেও সময়বিশেষে উহার মধ্যে একটি দুঃখ বিশেষরূপে 'বিদ্বিষ্ট' হইয়া উঠে। তখন ঐ দুঃখ পরিহারের জন্য অপর দুঃখটি অঙ্গীকৃত হয়। তৎকালে উহা 'বলবদ্দ্বিষ্ট' বলিয়া বিবেচিত হয় না। শোকাকুলদিগের আত্মহত্যা ইহার উত্তম দৃষ্টান্ত। ক্ষণিক সুখলাভের

প্রত্যাশায় লোকে কত কষ্ট স্বীকার করে, তাহা সকলেই অবগত আছেন। ইহার কারণও আছে। অভাব, বস্তুর গৌরব সম্পাদন করে। মনুষ্য—রজঃপ্রধান, 'দুঃখ'—রজোগুণের পরিণামবিশেষ। সুতরাং মনুষ্য 'দুঃখে জড়িত' বলিলে অত্যুক্তি হয় না। সুখ—সত্ত্বগুণের কার্য্য। মনুষ্যের সত্ত্বগুণ থাকিলেও তাহা প্রধান নহে। মনুষ্যের পক্ষে দুঃখ যেরূপ সুলভ, সুখ সেরূপ সুলভ নহে। কিন্তু সুখের মোহিনী শক্তি অতুলনীয়। সুখের প্রত্যাশা তাড়িতের ন্যায় অন্তঃকরণে অনির্ব্বচনীয় উৎসাহ উৎপাদন করে। ভূতাবিষ্টের ন্যায় দিগ্বিদিগ্‌জ্ঞানশূন্য হইয়া লোক সুখ-সম্পাদনের জন্য ব্যাকুল হয়। সামান্য সেতু যেমন প্রখর স্রোতের গতিরোধ করিতে সমর্থ হয় না, সেইরূপ বাধাবিঘ্ন তৎকালে উৎসাহ-উদ্যম প্রতিহত করিতে পারে না। তখন কষ্টকে কষ্ট বলিয়া বোধ হয় না। অক্লান্তমনে অধ্যবসায়ের সহিত পরিশ্রম করিতে প্রবৃত্তি হয়। এইজন্য কবি বলিয়াছেন,—

'ন হি সুখং দুঃখৈর্বিনা লভ্যতে'।—

এস্থলে সুখশব্দ একবচনান্ত ও দুঃখশব্দ বহুবচনান্ত প্রয়োগ করিয়া কবি নিজের সূক্ষ্মদর্শিতা প্রতিপন্ন করিয়াছেন। অভিনিবিষ্টচিত্তে চিন্তা করিলে প্রতীত হইবে যে, কবির বাক্য যথার্থ, ইহাতে অত্যুক্তির লেশ-মাত্র নাই। সত্যসত্যই একএকটি সুখ লাভ করিবার জন্য আমাদিগকে অনেকপ্রকার দুঃখকষ্ট সহ্য করিতে হয়। দুঃখের কশাঘাত না থাকিলে, জগতে সুখের এত আদর হইত কি না, সন্দেহ। প্রতিপক্ষ না থাকিলে কোন বস্তুরই গৌরব পরিস্ফুট হয় না। অন্ধকার যেমন আলোকের গৌরব ও উপাদেয়তার তুলাদণ্ড, অর্থাৎ অন্ধকারের গাঢ়তার তারতম্য যেমন আলোকের উপাদেয়তার তারতম্য সম্পাদন করে, সেইরূপ দুঃখ, সুখের আদরের ও উপাদেয়তার তুলাদণ্ড কি না, তাহাও বিবেচ্য।

'সুখং হি দুঃখান্যনুভূয় শোভতে
ঘনান্ধকারেষ্বিব দীপদর্শনম্।'—

'ঘোরতর অন্ধকারে দীপদর্শনের ন্যায় অনেক-দুঃখ-অনুভবের পর সুখ শোভা পায়।'—এই উক্তি দ্বারা কবিরও তাহাই অভিপ্রেত বলিয়া বোধ হয় কি না, সুধীগণ তাহা বিবেচনা করিবেন। ধনলাভ করিতে পারিলে

সুখস্বচ্ছন্দতা হইবে, এই আশায় মুগ্ধ হইয়া ধনার্জ্জনের জন্য লোকে কতই-না কষ্ট করিয়া থাকে। অধিক কি, যে শরীরের বা জীবনের সুখ-স্বচ্ছন্দতা-সম্পাদনের জন্য লোকে ধনার্জ্জনে প্রবৃত্ত হয়, ধনার্জ্জনব্যাসক্ত ব্যক্তি তৎকালে সেই শরীর বা জীবনের প্রতিও লক্ষ্য করে না। ধনার্জ্জনের জন্য শরীর বা জীবন বিসর্জন করিতেও কুণ্ঠিত হয় না। ইহা মোহান্ধ মানুষের অনুরূপ কার্য্য; সুখের মোহিনী শক্তির উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত। অধিক দৃষ্টান্তের প্রয়োজন নাই। সুখপ্রত্যাশায় কষ্টভোগের এবং সুবিধা-সম্পাদনের জন্য অসুবিধাভোগের শতশত নিদর্শন সকলেই অবগত আছেন। অপরিসীম পরিশ্রম ও অসুবিধাভোগের পর অভিলষিত-বস্তু-লাভ হইলে যে আনন্দ অনুভূত হয়, তাহার তুলনা নাই। অভিমত-বস্তু-লাভের এমনই মাহাত্ম্য যে, পরিশ্রমের ফললাভ হইলে পরিশ্রম ক্লেশ তৎক্ষণাৎ অন্তর্হিত হয়। তখন উহা স্মৃতিপথেও অল্পই উদিত হইয়া থাকে। মনে নূতন স্ফূর্ত্তির আবির্ভাব হয়। কালিদাস যথার্থ বলিয়াছেন,—

'ক্লেশঃ ফলেন হি পুনর্নবতাং বিধত্তে।'

অনায়াসলব্ধ বস্তুর লাভেও আনন্দ হয় বটে, কিন্তু পরিশ্রমলব্ধ বস্তু লাভের আনন্দ তদপেক্ষা সহস্রগুণ অধিক, তাহাতে সন্দেহ নাই। অনায়াসলব্ধ বস্তু অপেক্ষা পরিশ্রমলব্ধ বস্তু মনস্বীদিগের সমধিক প্রীতিপ্রদ ও আদরণীয় হইয়া থাকে। লোকের অভাবের পারসীমা নাই। অথচ পরিশ্রম ভিন্ন একটি অভাবও পূর্ণ হইতে পারে না। সুতরাং পরিশ্রমের উপকারিতা ও আবশ্যকতা সর্ব্ববাদিসিদ্ধ। ফলতঃ পরিশ্রম আপাততঃ দুঃখকর হইলেও, পরিণামে উহা অসীম সুখের কারণ হইয়া থাকে। অতি সামান্য অভাবও যখন পরিশ্রম ভিন্ন পরিপূর্ণ হয় না, তখন দর্শন-শাস্ত্রের অনুশীলনের অভাব বিনা পরিশ্রমে বা সামান্য পরিশ্রমে পরিপূর্ণ হইবে, এরূপ কল্পনা করাও অসঙ্গত। অলস ও সামান্য ব্যক্তিদের কথা স্বতন্ত্র। মহদ্ব্যক্তিদের অন্তঃকরণ সর্ব্বদাই উচ্চতম লক্ষ্যের প্রতি ধাবিত। তাঁহারা কখনই সামান্য বিষয় লইয়া পরিতৃপ্ত থাকিতে পারেন না। ক্রমোন্নতি যদি মানবের প্রাকৃতিক নিয়ম হয়, তবে মানব উচ্চ হইতে উচ্চতর, উচ্চতর হইতে উচ্চতম বিষয় লক্ষ্য ও অবলম্বন করিবে, এবং লক্ষ্যের উচ্চতাই মানবের মহত্ত্বের পরিচায়ক হইবে, ইহাও

প্রাকৃতিক নিয়ম বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। পরিশ্রম যদি বস্তুর উপাদেয়তা বা উৎকর্ষের পরিমাণনির্দ্দেশক হয়, তবে দর্শনশাস্ত্রের অনু-শীলন অধিকপরিশ্রমসাধ্য বলিয়া, দর্শনশাস্ত্র সমধিক উপাদেয় বা উৎকৃষ্ট, ইহা নিঃসঙ্কোচে বলা যাইতে পারে। পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে যে, পরিশ্রমলব্ধ বস্তুই মনস্বীদিগের সমধিক প্রীতিপ্রদ। যে সুধী মানব ভূলোকস্থিত হইয়া দ্যুলোকস্থ জ্যোতিষ্কমণ্ডলীর আকার, সংস্থান, গতি, স্থিতি প্রভৃতি কত অচিন্তনীয় বিষয়সকলের তথ্যাবধারণ করিতে সমর্থ হইতেছেন, অন্তরিক্ষলোকস্থিত বিদ্যুৎ যাঁহাদের বুদ্ধিবলে বশীভূত হইয়া কিঙ্করীর ন্যায় আজ্ঞাসম্পাদন করিতেছে, অন্নপাক করিবার সময় স্থালীর আচ্ছাদন শরাবের স্পন্দনরূপ সামান্য ঘটনা অবলম্বনে যাঁহারা আশ্চর্য্যকর কার্য্যসকল সম্পাদন করিতেছেন, নৈসর্গিক কর্ম্মবন্ধন ছেদনপূর্ব্বক বিদেহমুক্তিলাভের জন্য যাঁহারা অষ্টাঙ্গযোগের অনুশীলন করিতে কুণ্ঠিত হন না, সেই সুধী মানবগণের পক্ষে দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলনের পরিশ্রম—

'নিপীতকাসকূটস্য হরস্যেবাহিখেলনম্।'—

বলিলে অত্যুক্তি হয় না। অপরে যাহা করিতে পারেন, আমরা চেষ্টা করিলে তাহা করিতে পারিব না, আমাদের পূজ্যপাদ পূর্ব্বপুরুষগণ যে দর্শনশাস্ত্রের সৃষ্টি করিয়াছেন, আমরা তাহার অনুশীলনও করিতে পারিব না, ইহা নিতান্ত অশ্রদ্ধেয়। ইহার কল্পনাও লজ্জাকর. কতকগুলি পরি-শ্রম আমাদের এমন অভ্যস্ত হইয়া পড়িয়াছে যে, তাহা আর তত পরিশ্রম বলিয়া বোধ হয় না। দৃষ্টান্তস্বরূপ ভোজনের পরিশ্রমের উল্লেখ করিতে পারা যায়। তাহার কারণ এই যে, পরিশ্রম অর্থাৎ শক্তির পরিচালনা দ্বারা শক্তিবৃদ্ধি হইয়া থাকে। অল্পশক্তির পক্ষে যাহা আয়াসকর বা পরি-শ্রম, বর্দ্ধিতশক্তির পক্ষে তাহা বিনোদমাত্র। একসময় যাহা সাধ্যাতীত বলিয়া বোধ হয়, চেষ্টাপ্রভাবে অল্পসময়ে তাহাই সাধ্যায়ত্ত বা অনায়াস-সাধ্য হইয়া থাকে। চেষ্টা করিলে সকল পরিশ্রমেই অভ্যস্ত হইতে পারা যায়। যাহার রসনা পিত্তদূষিত হইয়াছে, তাহার পক্ষে শর্করা যেমন তিক্ত বলিয়া অনুভূত হয়, সেইরূপ যাঁহারা কখনও দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন করেন নাই, তাঁহাদের পক্ষে দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন আপাততঃ কষ্টকর বলিয়া প্রতীয়মান হইতে পারে। কিন্তু পিত্তদূষিত ব্যক্তি পুনঃপুনঃ শর্করার

আস্বাদন করিতে থাকিলে, কালে শর্করার মধুরতা অনুভব করিতে সমর্থ হয়, তাহার পিত্তদোষও বিদূরিত হয়; তদ্রূপ দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন করিতে থাকিলে, অল্পকাল পরেই উহার কষ্টকরত্ব থাকে না, অধিকন্তু অনুশীলনকারী দর্শনশাস্ত্রের মাধুর্য্য অনুভব করিয়া নিরতিশয় আনন্দলাভ করিতে পারেন। একটি বিষয় আয়ত্ত হইলে, অপর বিষয়টি জানিবার জন্য ঔৎসুক্য জন্মে ও তাহা অপেক্ষাকৃত অল্পায়াসে আয়ত্ত করা যায়। শ্রমের সঙ্গে সঙ্গে ফললাভ হইলে, শ্রমের কষ্টকরত্ব সহজেই অপনীত হয়। কবি বলিয়াছেন যে, যাহার রসনা অপবিদ্যারূপ পিত্ত দ্বারা উপতপ্ত হইয়াছে, কৃষ্ণনাম ও কৃষ্ণচরিত্রাদিরূপ শর্করা তাহার পক্ষে রুচিকর হয় না। কিন্তু আদরপূর্ব্বক প্রতিদিন সেবা করিলে, উহা স্বাদু বলিয়া প্রতীয়মান হয় এবং রোগের মূল বিনষ্ট করে (১)।

উত্তম ব্যক্তির সমাদর যদি বস্তুর উৎকর্ষের পরিচায়ক হয়, তাহা হইলে হিন্দুদর্শনের উৎকৃষ্টতা সর্ব্ববাদিসম্মত, বলা যাইতে পারে। কেবল দেশীয় সুধীগণের কথা বলিতেছি না, ইউরোপীয় মনীষিগণের মূল্যবান্ সময়ের অনেক অংশ হিন্দুদর্শনের চর্চ্চায় নিযুক্ত হইয়াছে ও হইতেছে। যাঁহারা তীক্ষ্ণমনীষাবলে বিজ্ঞানাদি নানাবিধ উৎকৃষ্ট শাস্ত্রসাগর মন্থন করিয়া তাহার সারোদ্ধার করিতে সমর্থ হইয়াছেন, হিন্দুদর্শন অকিঞ্চিৎকর, অসার বা অসম্বদ্ধ প্রলাপমাত্র হইলে তাঁহারা বিজ্ঞানাদি উৎকৃষ্টশাস্ত্রের অনুশীলন পরিত্যাগ বা সঙ্কুচিত করিয়া হিন্দুদর্শনের অনুশীলনে প্রবৃত্ত হইতেন না। এতদ্দ্বারা প্রমাণ হইতেছে যে, বিজ্ঞানাদির অনুশীলনে সূক্ষ্মদর্শীদিগের যে জ্ঞানপিপাসার নিবৃত্তি হয় না, হিন্দুদর্শনের অনুশীলন তাহার নিবৃত্তি করিতে পারে। 'বিজ্ঞান যে বিষয়ে প্রদীপের আলোক প্রদান করিতেও সমর্থ হয় না, হিন্দুদর্শন তথায় সূর্য্যের আলোক বিকীর্ণ করিতে সক্ষম। বর্ত্তমান ইউরোপীয় বিজ্ঞানের কার্য্যক্ষেত্র ভূত-ভৌতিক-পদার্থমাত্রে সীমাবদ্ধ।

(১) 'স্যাৎ কৃষ্ণনামচরিতাদিসিতাঽপ্যবিদ্যা-
পিত্তোপতপ্তরসনস্য ন রোচিকৈব।
কিন্ত্বাদরাদনুদিনং খলু সেব্যমানা
স্বাদ্বী ভবেদপি চ তদ্গদমূলহন্ত্রী॥'

'আত্মা, পরলোক' ইত্যাদি আধ্যাত্মিক বিষয়ে বিজ্ঞান অল্পই অগ্রসর হইতে পারিয়াছে, বা কিছুই অগ্রসর হইতে পারে নাই। যখন বিজ্ঞান অধ্যাত্ম-বিষয়ে অগ্রসর হইবে, তখন দর্শনশাস্ত্র হইতে প্রচুর সাহায্য পাইবে, এবং তখন দর্শনশাস্ত্রের সিদ্ধান্তসকল 'বৈজ্ঞানিক সিদ্ধান্ত' বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে।

কেহ কেহ বলেন যে, বিজ্ঞানাদি শাস্ত্রের অনুশীলন করিয়া যদি জগতের প্রায় সমস্ত বিষয় জানিতে পারা যায় এবং তদ্দ্বারা প্রয়োজন-নির্ব্বাহ হয়, তবে আত্মাকে না জানিলেই বা ক্ষতি কি? ইহলোকসর্ব্বস্ব সংসারী জীবের অনুরূপ কথা বটে! শাস্ত্রে বলে, সংসারের সমস্ত বিষয় আত্মার উপকরণ বা প্রয়োজননির্ব্বাহক। সমস্ত বস্তু, আত্মার্থ বলিয়াই প্রিয়। ধন আমাদের প্রিয়, কেন না, ধন আত্মার ভোগসাধন। স্ত্রী-পুত্রাদি প্রিয়, কেন না, স্ত্রীপুত্রাদি আত্মার ভোগসাধন বা প্রয়োজননির্ব্বা-হক। লোকে ধনের জন্য ধনকে ভালবাসে না। স্ত্রীপুত্রাদির জন্য স্ত্রীপুত্রাদিকে ভালবাসে না। আত্মার অভিলষিত-সম্পাদক বলিয়াই সকলকে ভালবাসে। এত প্রিয়তম স্ত্রীপুত্রাদিও যদি নিজের প্রতিকূল হয়, তবে তাহাদিগকে কেহই ভালবাসে না। আত্মা কিন্তু সর্ব্বাপেক্ষা প্রিয়। আত্মাতে প্রীতি 'নিরুপাধিক' অর্থাৎ স্বাভাবিক। স্ত্রীপুত্রাদি সমস্ত বিষয়ে প্রীতি 'সোপাধিক' অর্থাৎ আত্মার প্রীতিসাধন বলিয়া। সুতরাং আত্মা নিরতিশয় প্রিয়, আত্মা অপেক্ষা প্রিয়বস্তু নাই (১)। আত্মাকে না জানিয়া যাঁহারা আত্মার প্রীতিসাধন বিষয় জানিতে পারিলেই কৃতার্থম্মন্য হন, তাঁহারা একান্ত হাস্যাস্পদ ও নিতান্ত মোহান্ধ। দেবর্ষি নারদ অপর সমস্ত বিদ্যার পারদর্শী হইয়াও আত্মতত্ত্ব জানিতে পারেন নাই বলিয়া শোকাকুলচিত্তে আত্মজ্ঞানলাভের জন্য ভগবান্ সনৎকুমারের নিকট

(১) 'ন বা অরে সর্ব্বস্য কামায় সর্ব্বং প্রিয়ং ভবতি, আত্মনস্তু কামায় সর্ব্বং প্রিয়ং ভবতি।'—বৃহদারণ্যকোপনিষৎ ২।৪।৫

'তৎ প্রেমাত্মার্থমন্যত্র নৈবমন্যার্থমাত্মনি।
অতস্তৎ পরমং তেন পরমানন্দতাত্মনঃ॥'—

পঞ্চদশী, প্রত্যক্‌তত্ত্ববিবেক ৯

আস্বাদন করিতে থাকিলে, কালে শর্করার মধুরতা অনুভব করিতে সমর্থ হয়, তাহার পিত্তদোষও বিদূরিত হয়; তদ্রূপ দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন করিতে থাকিলে, অল্পকাল পরেই উহার কষ্টকরত্ব থাকে না, অধিকন্তু অনুশীলন-কারী দর্শনশাস্ত্রের মাধুর্য্য অনুভব করিয়া নিরতিশয় আনন্দলাভ করিতে পাবেন। একটি বিষয় আয়ত্ত হইলে, অপর বিষয়টি জানিবার জন্য ঔৎ-সুক্য জন্মে ও তাহা অপেক্ষাকৃত অল্পায়াসে আয়ত্ত করা যায়। শ্রমের সঙ্গে সঙ্গে ফললাভ হইলে, শ্রমের কষ্টকরত্ব সহজেই অপনীত হয়। কবি বলিয়া-ছেন যে, যাহার রসনা অপবিদ্যারূপ পিত্ত দ্বারা উপতপ্ত হইয়াছে, কৃষ্ণনাম ও কৃষ্ণচরিত্রাদিরূপ শর্করা তাহার পক্ষে রুচিকর হয় না। কিন্তু আদর-পূর্ব্বক প্রতিদিন সেবা করিলে, উহা স্বাদু বলিয়া প্রতীয়মান হয় এবং রোগের মূল বিনষ্ট করে (১)।

উত্তম ব্যক্তির সমাদর যদি বস্তুর উৎকর্ষের পরিচায়ক হয়, তাহা হইলে হিন্দুদর্শনের উৎকৃষ্টতা সর্ব্ববাদিসম্মত, বলা যাইতে পারে। কেবল দেশীয় সুধীগণের কথা বলিতেছি না, ইউরোপীয় মনীষিগণের মূল্যবান্ সময়ের অনেক অংশ হিন্দুদর্শনের চর্চ্চায় নিযুক্ত হইয়াছে ও হইতেছে। যাঁহারা তীক্ষ্মমনীষাবলে বিজ্ঞানাদি নানাবিধ উৎকৃষ্ট শাস্ত্রসাগর মন্থন করিয়া তাহার সারোদ্ধার করিতে সমর্থ হইয়াছেন, হিন্দুদর্শন অকিঞ্চিৎকর, অসার বা অসম্বদ্ধ প্রলাপমাত্র হইলে তাঁহারা বিজ্ঞানাদি উৎকৃষ্টশাস্ত্রের অনুশীলন পরিত্যাগ বা সঙ্কুচিত করিয়া হিন্দুদর্শনের অনুশীলনে প্রবৃত্ত হইতেন না। এতদ্দ্বারা প্রমাণ হইতেছে যে, বিজ্ঞানাদির অনুশীলনে সূক্ষ্মদর্শীদিগের যে জ্ঞানপিপাসার নিবৃত্তি হয় না, হিন্দুদর্শনের অনুশীলন তাহার নিবৃত্তি করিতে পারে। বিজ্ঞান যে বিষয়ে প্রদীপের আলোক প্রদান করিতেও সমর্থ হয় না, হিন্দুদর্শন তথায় সূর্য্যের আলোক বিকীর্ণ করিতে সক্ষম। বর্ত্তমান ইউরোপীয় বিজ্ঞানের কার্য্যক্ষেত্র ভূত-ভৌতিক-পদার্থমাত্রে সীমাবদ্ধ।

---

(১) 'স্যাৎ কৃষ্ণনামচরিতাদিসিতাপ্যবিদ্যা-
পিত্তোপতপ্তরসনস্য ন রোচিকৈব।
কিন্ত্বাদরাদনুদিনং খলু সেব্যমানা
স্বাদ্বী ভবেদপি চ তদ্গদমূলহন্ত্রী॥'

উদ্ভট।

'আত্মা, পরলোক' ইত্যাদি আধ্যাত্মিক বিষয়ে বিজ্ঞান অল্পই অগ্রসর হইতে পারিয়াছে, বা কিছুই অগ্রসর হইতে পারে নাই। যখন বিজ্ঞান অধ্যাত্ম-বিষয়ে অগ্রসর হইবে, তখন দর্শনশাস্ত্র হইতে প্রচুর সাহায্য পাইবে, এবং তখন দর্শনশাস্ত্রের সিদ্ধান্তসকল 'বৈজ্ঞানিক সিদ্ধান্ত' বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে।

কেহ কেহ বলেন যে, বিজ্ঞানাদি শাস্ত্রের অনুশীলন করিয়া যদি জগতের প্রায় সমস্ত বিষয় জানিতে পারা যায় এবং তদ্দ্বারা প্রয়োজন-নির্ব্বাহ হয়, তবে আত্মাকে না জানিলেই বা ক্ষতি কি? ইহলোকসর্ব্বস্ব সংসারী জীবের অনুরূপ কথা বটে! শাস্ত্রে বলে, সংসারের সমস্ত বিষয় আত্মার উপকরণ বা প্রয়োজননির্ব্বাহক। সমস্ত বস্তু, আত্মার্থ বলিয়াই প্রিয়। ধন আমাদের প্রিয়, কেন না, ধন আত্মার ভোগসাধন। স্ত্রী-পুত্রাদি প্রিয়, কেন না, স্ত্রীপুত্রাদি আত্মার ভোগসাধন বা প্রয়োজননির্ব্বা-হক। লোকে ধনের জন্য ধনকে ভালবাসে না। স্ত্রীপুত্রাদির জন্য স্ত্রীপুত্রাদিকে ভালবাসে না। আত্মার অভিলষিত-সম্পাদক বলিয়াই সকলকে ভালবাসে। এত প্রিয়তম স্ত্রীপুত্রাদিও যদি নিজের প্রতিকূল হয়, তবে তাহাদিগকে কেহই ভালবাসে না। আত্মা কিন্তু সর্ব্বাপেক্ষা প্রিয়। আত্মাতে প্রীতি 'নিরুপাধিক' অর্থাৎ স্বাভাবিক। স্ত্রীপুত্রাদি সমস্ত বিষয়ে প্রীতি 'সোপাধিক' অর্থাৎ আত্মার প্রীতিসাধন বলিয়া। সুতরাং আত্মা নিরতিশয় প্রিয়, আত্মা অপেক্ষা প্রিয়বস্তু নাই (১)। আত্মাকে না জানিয়া যাঁহারা আত্মার প্রীতিসাধন বিষয় জানিতে পারিলেই কৃতার্থম্মন্য হন, তাঁহারা একান্ত হাস্যাস্পদ ও নিতান্ত মোহান্ধ। দেবর্ষি নারদ অপর সমস্ত বিদ্যার পারদর্শী হইয়াও আত্মতত্ত্ব জানিতে পারেন নাই বলিয়া শোকাকুলচিত্তে আত্মজ্ঞানলাভের জন্য ভগবান্ সনৎকুমারের নিকট

---

(১) 'ন বা অরে সর্ব্বস্য কামায় সর্ব্বং প্রিয়ং ভবতি, আত্মনস্তু কামায় সর্ব্বং প্রিয়ং ভবতি।'—বৃহদারণ্যকোপনিষৎ ২।৪।৫

'তৎ প্রেমাত্মার্থমন্যত্র নৈবমন্যার্থমাত্মনি।
অতস্তৎ পরমং তেন পরমানন্দতাত্মনঃ॥'—
পঞ্চদশী, প্রত্যক্তত্ত্ববিবেক ৯

শিষ্যরূপে উপস্থিত হইয়াছিলেন (১)। পূজ্যপাদ আচার্য্যস্বামী বলিয়াছেন যে, আত্মতত্ত্ব না জানিয়া সমস্ত বেদ ও অপর সমস্ত বিদ্যা জানিলেও পুরুষ কৃতার্থ হইতে পারে না (২)। আমি সমস্ত বিষয় জানিতেছি, পাণ্ডিত্যের গর্ব্ব করিতেছি, বুদ্ধিবলে অত্যদ্ভুত কার্য্য সম্পাদন করিয়া জগৎকে চমৎকৃত করিতেছি, অথচ কেহ যদি জিজ্ঞাসা করে যে—'তুমি কে', তাহা হইলে বলিব যে, 'আমি কে, তাহা জানি না।' ইহা অপেক্ষা শোচনীয় আর কি হইতে পারে? গ্রীক দার্শনিক সক্রেটিস—'আমি কে', তাহা জানিতে উপদেশ দিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার সিদ্ধান্ত হইয়াছিল যে, 'আমি কিছুই জানি না।' কেহ বলেন যে, 'জ্ঞান কি', তাহা তিনি পরে জানিতে পারিয়াছিলেন। যাহা হউক, হিন্দুদর্শনে আত্মার বিষয়ে বিস্তর বিশদ ব্যাখ্যা আছে। আত্মজ্ঞ হওয়া সকলের পক্ষেই বাঞ্ছনীয়। সুতরাং যত্নপূর্ব্বক দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন করা উচিত।

অনেক ইউরোপীয় পণ্ডিত ইউরোপীয়দর্শন অপেক্ষা ভারতীয়দর্শনের উৎকর্ষবিষয়ে স্পষ্ট সাক্ষ্য দিয়াছেন। ভট্ট মোক্ষমূলর বলিয়াছেন যে—"মাধ্যমিক বা অধুনাতন ইউরোপীয়দর্শন অপেক্ষা ভারতীয় পুরাতন দর্শন অনেক জ্ঞানগর্ভ। বিজ্ঞানের সাহায্যে অনেক দুরধিগম্য বিষয়ের অধিগম হইতেছে বটে, কিন্তু আত্মজ্ঞানবিষয়ে প্রায় কিছুই হয় নাই। ভারতীয় নির্জন বনের নিস্তব্ধতার মধ্যে যে আত্মজ্ঞানের প্রকাশ হইয়াছিল, জনাকীর্ণ কোলাহলপূর্ণ রাজমার্গে তাহা পাওয়া যায় না।" জর্ম্মণির সর্ব্বোচ্চ দার্শনিক শোপেন্‌হর প্রকাশ্য বক্তৃতার সময় বলিয়াছিলেন যে—"ভারতীয় কাব্য ও দর্শন এক্ষণে ইউরোপে প্রচলিত হইতে আরম্ভ হইয়াছে। অভিনিবিষ্টচিত্তে তাহা পাঠ করিলে বুঝিতে পারা যায় যে, তাহাতে এত গভীর সত্য নিহিত রহিয়াছে যে, তাহার তুলনায়

---

(১) 'অধীহি ভগব ইতি হোপসসাদ সনৎকুমারং নারদঃ। * * * সোঽহং ভগবো মন্ত্রবিদেবাস্মি। নাত্মবিৎ। শ্রুতং হ্যেব মে ভগবদ্দৃশেভ্যস্তরতি শোকমাত্মবিদিতি। সোঽহং ভগবঃ শোচামি তং মা ভগবান্ শোকস্য পারং তারয়তু।'—

ছান্দোগ্যোপনিষৎ ৭।১।১—৩

(২) 'সর্ব্বানপি বেদানধীত্য সর্ব্বং চান্যদ্বেদ্যমধিগম্যাপ্যকৃতার্থ এব ভবতি যাবদাত্মতত্ত্বং ন জানাতি'।'—ছান্দোগ্যোপনিষদ্ভাষ্য। ৬।১।৩

ইউরোপীয়দর্শন অতি সামান্য বলিয়া প্রতীত হয়। সুতরাং আমরা ভারতীয় দর্শনকর্ত্তাদের উদ্দেশে প্রণত না হইয়া থাকিতে পারি না। আমাদের স্বতই মনে হয় যে, মনুষ্যজাতির আদ্যস্থান উচ্চদর্শনের জন্মভূমি।" ফ্রেডরিক স্লিগল্ বলেন যে—"গ্রীকদর্শনের উচ্চশ্রেণীর যুক্তিতত্ত্ব ভারতীয়দর্শনের যুক্তিতত্ত্বের নিকট প্রস্ফুট দিবালোকে নির্ব্বাণোন্মুখ ক্ষীণপ্রভ প্রদীপের ন্যায় প্রতীয়মান হয়।" তিনি আরও বলেন যে—"পুরাকালে ভারতীয়গণ যথার্থ ঈশ্বরজ্ঞান লাভ করিয়াছিলেন। বেদান্তদর্শন শিক্ষা দেয় যে, মনুষ্য ঈশ্বরের অংশ এবং ঈশ্বরের সহিত মিলিত হওয়াই তাহার প্রত্যেক উদ্যম ও কার্য্যের মুখ্য উদ্দেশ্য।"

ভিক্টর্ ক্রোজিন্ দেশীয়শাস্ত্রের পক্ষপাতী হইয়াও বলিতে বাধ্য হইয়াছিলেন যে, "উপনিষৎ-অধ্যয়ন অপেক্ষা মঙ্গলদায়ক ও উন্নতিসাধক অধ্যয়ন ইহজগতে আর নাই।" 'উপনিষৎ-অধ্যয়নে জীবদ্দশায় যেরূপ শান্তি পাইয়াছেন, মৃত্যুকালেও সেইরূপ শান্তি পাইবেন,' এরূপ আশাও তিনি করিয়াছিলেন। ভট্ট মোক্ষমূলর এই মত সমর্থন করিয়া বলেন যে, "মনুষ্যদিগকে সুখে মৃত্যুর সম্মুখীন হইবার জন্য প্রস্তুত করাই যদি দর্শনশাস্ত্রের উদ্দেশ্য হয়, তবে বেদান্তদর্শনদ্বারা সে উদ্দেশ্য যেরূপ সুসিদ্ধ হইয়াছে, অন্য কিছুতেই সেরূপ হইতে পারে না।" সর্ উইলিয়ম জোন্স বলেন যে—"বেদান্তাদির সুচারু প্রস্তাবসকল পাঠ করিলে ইহা বিশ্বাস না করিয়া থাকা যায় না যে, গ্রীসীয় পিথাগোরস বা প্লেটো তাঁহাদের উচ্চ ফোয়ারাসকল ভারতীয় জ্ঞানীদিগের উৎস হইতে পূর্ণ করিয়াছিলেন।"

ইউরোপীয় দূরদর্শিগণ কেহ স্পষ্টভাষায় কেহ বা প্রকারান্তরে স্বীকার করিতে বাধ্য হইয়াছেন যে, ইউরোপীয়দর্শন, ভারতীয়দর্শন হইতে সংগৃহীত। ইহা সম্ভবপর বটে। কারণ, গ্রীসদেশই ইউরোপীয় দর্শনের ও সভ্যতার আদি বিকাশস্থান। গ্রীসদেশ হইতেই ইউরোপের অন্যান্য দেশে শিক্ষা ও সভ্যতার বিস্তার হয়। এ বিষয়ে ইউরোপীয়দিগের মতভেদ নাই। আধুনিক ইউরোপীয়দিগের মত অন্যরূপ হইলেও, গ্রীসীয়দিগের মতে—মিশরদেশ বা ইজিপ্টে প্রথম সভ্যতার উৎপত্তি হয়। গ্রীসীয় মনীষিগণ উহা স্বদেশে লইয়া যান বা মিশরীয়গণ গ্রীসে যাইয়া বসবাস করায় গ্রীসদেশেও সভ্যতার বিকাশ হয়। গ্রীসীয় সর্ব্ব-

প্রথম দার্শনিক পিথাগোরস্ মিশরদেশে শিক্ষালাভ করেন। তিনি মিশরদেশে শিক্ষিত হইয়া এশিয়াখণ্ডের নানাদেশ পরিভ্রমণ করিয়া দেশে প্রতিগমন করেন এবং ইটালীর ক্রতনা-নগরীতে অধ্যাপনা করেন। তাঁহার দর্শনে জন্মান্তর অঙ্গীকৃত ও আমিষভোজন পাপজনক বলিয়া স্থিরীকৃত হইয়াছে। প্লেটো ইউরোপের সর্ব্বোৎকৃষ্ট দাশনিক এবং প্লেটোর দর্শন ইউরোপের সর্ব্বোৎকৃষ্ট দশন। ইনিও ইজিপ্টে বহুদিন বাস করিয়া শিক্ষাকার্য্য সম্পন্ন করেন। তিনি পরলোক মানিতেন এবং একেশ্বরবাদী ছিলেন। অনেকে অনুমান করেন যে, তিনি ইজিপ্টেই একেশ্বরবাদ অবগত হইয়াছিলেন। ফলতঃ পূর্ব্বকালে ইজিপ্টই ইউরোপীয়দিগের উচ্চশিক্ষার স্থান ছিল। অন্ততঃ নবদ্বীপে কিছুকাল অধ্যয়ন না করিলে যেমন বঙ্গদেশীয়দিগের শিক্ষা উচ্চশিক্ষা বলিয়া পরিগণিত হইত না, সেইরূপ ইজিপ্টে অধ্যয়ন না করিলে ইউরোপীয়দিগের শিক্ষাও উচ্চতা প্রাপ্ত হইত না। তাৎকালিক ইউরোপীয়দিগের পক্ষে মিশরদেশ নবদ্বীপ ছিল, বলিলে অত্যুক্তি হয় না। মিশরদেশের সংস্কৃত নাম—'মিশ্রদেশ'। কথিত আছে যে, অতি পূর্ব্বকালে মিশ্রদেশ অতি উচ্চশ্রেণীর বাণিজ্যস্থান ছিল। ভারতীয় আর্য্যগণ বাণিজ্যোপলক্ষে তথায় যাইতেন এবং সাময়িক বাস করিতেন। প্রাচ্য এবং প্রতীচ্য দেশীয় লোকসকল তথায় মিশ্রিত হইতেন বলিয়া উহার নাম 'মিশ্রদেশ' হইয়াছিল। আর্য্যগণ সভ্য। অমরসিংহের মতে—মহাকুল, কুলীন, আর্য্য, সভ্য, সজ্জন ও সাধু, এই কয়টি শব্দ একার্থবোধক (১)। আর্য্যগণকর্ত্তৃক মিশরদেশে সভ্যতা প্রবর্ত্তিত হয়। অতি পূর্ব্বকালের ইউরোপীয়দিগের পক্ষে এশিয়াখণ্ড প্রায় অপরিজ্ঞাত ছিল। তাঁহাদের পরিজ্ঞাত দেশসকলের মধ্যে মিশরদেশে তাঁহারা প্রথম সভ্যতা দেখিয়াছিলেন বলিয়া, সম্ভবতঃ তাহাকেই সভ্যতার আদিজন্মভূমিরূপে নির্দ্দেশ করিয়াছেন। পিথাগোরসের সময় এশিয়াখণ্ডের অনেক দেশ পরিজ্ঞাত হইয়াছিল। এইজন্য তিনি মিশরে শিক্ষা-সমাপন করিয়া সবিশেষ অভিজ্ঞতালাভের জন্য এশিয়াখণ্ডের অনেক দেশ পরিভ্রমণ করিয়াছিলেন। তিনি (পিথাগোরস) সভ্যদেশে (মিশর-

(১) 'মহাকুলকুলীনার্য্যসভ্যসজ্জনসাধবঃ।'—ব্রহ্মবর্গ ২

দেশে) অধ্যয়ন পরিসমাপ্ত করিয়া অসভ্যদেশে (এশিয়াখণ্ডে) পরিভ্রমণ করিয়াছিলেন, এরূপ কল্পনা অপেক্ষা, তিনি সভ্যদেশে অধ্যয়ন পরিসমাপ্ত করিয়া সভ্যতর দেশে পরিভ্রমণ করিয়াছিলেন,—এইরূপ কল্পনা সমধিক সঙ্গত। সে যাহা হউক, ইউরোপীয় মনীষিগণ যে-ভারতীয়দর্শনে সমধিক আস্থাবান্ ও ভক্তিমান্, যে-ভারতীয়দর্শন বুদ্ধির নির্ম্মলতা-সম্পাদনের উপায়, প্রতিভার আকর, তর্কের লীলাক্ষেত্র, আত্মজ্ঞানের উৎস, মুক্তির সোপান এবং মৃত্যুভয়রোগের অদ্বিতীয় মহৌষধ, যে-ভারতসন্তান সেই ভারতীয়দর্শনের অনুশীলনের জন্য যত্ন ও পরিশ্রম করিতে পরাঙ্মুখ, তাঁহাকে বিচারমূঢ় ভিন্ন আর কি বলা যাইতে পারে। দর্শনশাস্ত্রকে দূর হইতে ব্যাঘ্ররূপে কল্পনা করিয়া ভীত হইবার প্রয়োজন নাই। সাহসপূর্ব্বক নিকটে গেলে দৃষ্ট হইবে যে, উহা ব্যাঘ্র নহে, বিচিত্রবর্ণশোভিত সুরভি। উহা হইতে তীক্ষ্ননখদংষ্ট্রাঘাতের ভয় নাই, যত্নপূর্ব্বক উহাকে দোহন করিলে পুষ্টিকর সুমধুর ক্ষীর পাওয়া যাইবে।

'আশঙ্কসে যদগ্নিং তদিদং স্পর্শক্ষমং রত্নম্।'

যাহাকে অগ্নি বলিয়া আশঙ্কা করিতেছ, তাহা অগ্নি নহে, স্পর্শযোগ্য রত্ন।

দ্বিতীয় লেক্‌চর।

নামকরণপ্রণালী।

দর্শনশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করিবার পূর্ব্বে দর্শনশাস্ত্রের পরিচয় দেওয়া অপ্রাসঙ্গিক হইবে না। দর্শনশাস্ত্র কাহাকে বলে, তদ্বিষয়ে 'দর্শন' এই সংজ্ঞা বা নাম হইতে কতদূর সাহায্য পাওয়া যায়, তাহার আলোচনা করা যাইতেছে। দৃশ্‌ধাতু ও ল্যুট্, যুট্ বা অনট্ প্রত্যয়ের যোগে দর্শনশব্দ নিষ্পন্ন হইয়াছে। দৃশ্‌ধাতুর অর্থ জানিতে না পারিলে দর্শন-শব্দের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ জানা যায় না। ধাতুর অর্থ জানিতে হইলে প্রথমেই ধাতুপাঠের প্রতি দৃষ্টি পড়ে। ধাতুপাঠে দৃশ্‌ধাতু প্রেক্ষণ অর্থে পঠিত হইয়াছে। প্র উপসর্গ পূর্ব্ব ঈক্ষ্‌ধাতু হইতে 'প্রেক্ষণ'শব্দ উৎপন্ন হইয়াছে। অতএব ঈক্ষ্‌ধাতুর অর্থ না জানিলে দৃশ্‌ধাতুর অর্থ জানিতে পারা যায় না। ধাতুপাঠে ঈক্ষ্‌ধাতু দর্শনার্থে পঠিত। সুতরাং ধাতুপাঠের সাহায্যে দৃশ্‌ধাতু এবং ঈক্ষ্‌ধাতুর অর্থ অবগত হইবার প্রত্যাশা বিফল হইল। কেন না, ধাতুপাঠ অনুসারে দৃশ্‌ধাতুর অর্থ প্রেক্ষণ এবং ঈক্ষ্‌-ধাতুর অর্থ দর্শন। এখন উপায়ান্তর-অবলম্বনে দৃশ্‌ধাতুর অর্থ স্থির করিতে হইবে।

উপায়ান্তরের সাহায্যে অর্থনির্ণয় করিতে হইলে প্রয়োগানুসারে অর্থ-নির্ণয় করা উৎকৃষ্টকল্প। প্রাকৃতভাষায় দৃশ্‌ধাতুর স্থানে "পেক্‌খ" আদেশ হয়। বিদ্যাপতির 'পেখনু' এবং বাঙ্গালাভাষায় 'দেখ'শব্দ প্রাকৃত 'পেক্‌খ'শব্দের অপভ্রংশমাত্র। চক্ষুরিন্দ্রিয়জন্য প্রত্যক্ষস্থলে সচরাচর 'দেখ' বলা হইয়া থাকে। সংস্কৃতভাষাতেও চাক্ষুষজ্ঞান অর্থেই সাধারণতঃ দৃশ্‌ধাতু প্রযুক্ত হয়। মহামহোপাধ্যায় রঘুনন্দন ভট্টাচার্য্য বলিয়াছেন যে, চাক্ষুষ-জ্ঞানই দৃশ্‌ধাতুর মুখ্য অর্থ। দৃশ্‌ধাতুর অর্থ চাক্ষুষজ্ঞান, ইহা নৈয়ায়িকেরাও স্বীকার করেন। উহা সর্ব্বতন্ত্রসিদ্ধান্ত বলিলেও অত্যুক্তি হয় না। এইজন্য

চাক্ষুষজ্ঞানসাধন চক্ষুরিন্দ্রিয়ের নাম দর্শনেন্দ্রিয়। অতএব বুঝা যাইতেছে যে, চাক্ষুষজ্ঞানের সাধন শাস্ত্রই দর্শনশাস্ত্র।

প্রশ্ন হইতে পারে যে, চক্ষুরিন্দ্রিয়ই চাক্ষুষজ্ঞানের সাধন, শাস্ত্র চাক্ষুষ-জ্ঞানের সাধন হইবে কেন? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, দর্শনশাস্ত্র সাক্ষাৎ না হউক, পরম্পরা আত্মসাক্ষাৎকারের সাধন বটে। কেন না, দর্শনশাস্ত্র আত্মমননের উপায়। আত্মমনন যোগরূপে পরিণত হইলে আত্মসাক্ষাৎকার হয়। সত্য বটে, আত্মসাক্ষাৎকার চাক্ষুষ কি মানস, তদ্বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে, কিন্তু উপনিষদে অনেকস্থলে আত্মসাক্ষাৎকার অর্থে দৃশ্-ধাতু এবং ঈক্ষধাতু প্রযুক্ত হইয়াছে। অতএব আত্মসাক্ষাৎকার চাক্ষুষ-জ্ঞানস্বরূপ, এরূপ বলিলেও কোন বাধা হইতে পারে না। যদিও রূপবদ্বহির্দ্রব্যই চাক্ষুষজ্ঞানের বিষয় হইয়া থাকে, তথাপি লৌকিক প্রত্যক্ষ স্থলেই তথাবিধ নিয়ম, আত্মার চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ লৌকিক নহে, অলৌকিক—যোগজধর্ম্মজন্য। যে যোগজ ধর্ম্ম দ্বারা অতীন্দ্রিয়, সূক্ষ্ম, ব্যবহিত এবং বিপ্রকৃষ্ট অর্থাৎ দূরস্থ বস্তুরও চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, যে যোগজ-ধর্ম্মবলে ভাগীরথী ও সমুদ্র পরিপীত, দণ্ডকরাজ্য অরণ্যে পরিণত হইয়াছিল, সেই যোগজ ধর্ম্ম দ্বারা আত্মার চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছুই নাই। বিশ্বরূপদর্শনকালে ভগবদিচ্ছায় অর্জ্জুনের দিব্য-চক্ষুর আবির্ভাব হইয়াছিল। তদ্দ্বারা চর্ম্মচক্ষুর অদৃশ্য বিষয়সকলও তিনি দেখিতে সমর্থ হইয়াছিলেন। ভগবান্ বেদব্যাস যোগপ্রভাবে সঞ্জয়কে দিব্যচক্ষু ও দিব্যশ্রোত্র প্রদান করিয়াছিলেন। এইজন্য তিনি হস্তিনা-রাজধানীতে অবস্থিত থাকিয়াও কুরুক্ষেত্রসংগ্রামের সমস্ত বিষয় স্বয়ং দর্শন ও শ্রবণ করিয়া ধৃতরাষ্ট্রের নিকট যথাযথ বিবৃত করিতে পারিয়া-ছিলেন। ফলতঃ যোগজধর্ম্মের প্রভাব অচিন্তনীয়, সন্দেহ নাই। রশ্মি-বিশেষের সাহায্যে ব্যবহিত বস্তুর চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ পাশ্চাত্য বৈজ্ঞানিকেরাও এখন স্বীকার করিতেছেন। সুতরাং কারণান্তরপ্রভাবে সচরাচর পরিদৃষ্ট লৌকিক নিয়মের স্থলবিশেষে ব্যতিক্রম হওয়া আশ্চর্য্যের বিষয় নহে।

আত্মসাক্ষাৎকার চাক্ষুষজ্ঞানস্বরূপ না হইলেও বেদে আত্মসাক্ষাৎকার অর্থে দৃশ্ধাতুর প্রচুর প্রয়োগ থাকায় আত্মসাক্ষাৎকারও দৃশ্ধাতুর অর্থ, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং যে শাস্ত্র আত্মসাক্ষাৎকারের

সাধন, তাহাকে অনায়াসে দর্শনশাস্ত্র বলা যাইতে পারে। শ্রবণমননাদিও আত্মসাক্ষাৎকারের সাধন বলিয়া দর্শনপদবাচ্য হইতে পারে বটে, কিন্তু শ্রবণমননাদি শাস্ত্র নহে, সুতরাং দর্শনশাস্ত্র বলিলে শ্রবণমননাদিকে না বুঝাইয়া শাস্ত্রবিশেষকেই বুঝাইবে। অল্পকথায় ব্যবহার সম্পাদন করিবার জন্য সমস্ত সংজ্ঞাটি ব্যবহৃত না হইয়া অনেকসময় সংজ্ঞার একদেশমাত্র ব্যবহৃত হইয়া থাকে। সেই একদেশদ্বারা সমুদায়ের কার্য্য সম্পন্ন হয়। যেমন ভীমসেনকে ভীম, রামচন্দ্রকে রাম, সত্যভামাকে সত্যা বা ভামা বলা হয়, সেইরূপ দর্শনশাস্ত্রকেও দর্শন বলা হইয়া থাকে। এমন কি, সংক্ষেপের জন্য নামের একটি অক্ষরদ্বারাও সমুদায়ের ব্যবহার শাস্ত্রে দেখিতে পাওয়া যায়। উদাহরণবাহুল্যের প্রয়োজন নাই, দুই-একটি উদাহরণ দিলেই যথেষ্ট হইবে। প্রেতপক্ষের পরবর্ত্তী দ্বিতীয়া, কোজাগরপূর্ণিমার পরবর্ত্তী দ্বিতীয়া, চৈত্রাবলীর পরবর্ত্তী দ্বিতীয়া এবং চাতুর্মাস্যব্রতের পরবর্ত্তী দ্বিতীয়া—এই চারিটি দ্বিতীয়া "প্রে কো চৈ চা"—এই চারিটি আদ্য অক্ষরদ্বারা নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। আষাঢ়ী পূর্ণিমা, কার্ত্তিকী পূর্ণিমা, মাঘী পূর্ণিমা ও বৈশাখী পূর্ণিমা, এই চারিটি পূর্ণিমা "আ কা মা বৈ"—এই চারিটি আদ্য অক্ষরদ্বারা নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। এইরূপ শাস্ত্রীয় ব্যবহার লোকেও দেখা যায়, চিঠার তঃ পূঃ ইত্যাদি লিপি তাহার উদাহরণ।

পূজ্যপাদ মাধবাচার্য্য বলিয়াছেন যে, অর্থের সাদৃশ্য অনুসারেও সংজ্ঞার প্রবৃত্তি হয়। এই মতে দর্শনশাস্ত্র সংজ্ঞাটি সাদৃশ্য লইয়া হইয়াছে, ইহা বলিলে কোনও অসঙ্গতি থাকে না। প্রত্যক্ষ ষড়্বিধ হইলেও চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ সমধিক পরিস্ফুট এবং অধিকাংশ স্থলে নিঃসংশয় হইয়া থাকে। দর্শনশাস্ত্রে এরূপ দৃঢ়তর ও অকাট্য যুক্তি দ্বারা পদার্থসকল প্রতিপাদিত হয় যে, তাহা চাক্ষুষজ্ঞানগোচর পদার্থের ন্যায় পরিস্ফুট ও নিঃসংশয়। সুতরাং যে শাস্ত্র চাক্ষুষজ্ঞানের সদৃশ জ্ঞানের সাধন, তাহাকে দর্শনশাস্ত্র বলিলে কোনও দোষ হইতে পারে না। লক্ষিত পদার্থ উপপন্ন হয় কি না, প্রমাণদ্বারা তাহার অবধারণ করা দর্শনশাস্ত্রের একটি প্রধান বিষয়। দার্শনিকেরা বস্তুর উপলব্ধিমাত্রে পরিতৃপ্ত হইতে পারেন না। বস্তুর তত্ত্ব-নিরূপণ এবং উপলব্ধির সত্যাসত্যতা নির্দ্ধারণ করিয়া থাকেন। এই

প্রক্রিয়া পরীক্ষাশব্দে অভিহিত হয়। পরি-উপসর্গ-পূর্ব্বক ঈক্ষ্‌ধাতু হইতে পরীক্ষাশব্দ ব্যুৎপাদিত। প্রমাণিত হইয়াছে যে, ঈক্ষ্‌ধাতু ও দৃশ্‌ধাতু একার্থক। সুতবাং পরীক্ষাশব্দ ও দর্শনশব্দ তুল্যার্থক বলিলে অসঙ্গত হইবে না। অতএব পরীক্ষার প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া দর্শননাম প্রবর্ত্তিত হইয়াছে, ইহা অনায়াসে বলা যাইতে পারে।

আর এক কথা। শব্দেব ব্যুৎপত্তি অনুসারেই যে, সকল বস্তুব নাম হইবে, ইহা সর্ব্ববাদিসিদ্ধ নহে। এ বিষয়ে পূর্ব্বাচার্য্যদিগের মতভেদ আছে। যাঁহারা ব্যুৎপত্তির অনুসরণ করেন, তাঁহাদের মতেও ব্যুৎপত্তি অনুসারে সর্ব্বস্থলে বস্তুর নামকরণ হয় না। ব্যুৎপত্তিব যথাকথঞ্চিৎ সম্বন্ধ অনুসারেও নামকরণ হইযা থাকে। এবং স্থলবিশেষে ব্যুৎপত্তিলব্ধ অর্থ সম্পূর্ণরূপে পরিত্যক্ত বা উপেক্ষিত হয়। ইহা ক্রমে প্রদর্শিত হইতেছে।

নৈযায়িক আচার্য্যদিগের মতে নাম চতুর্ব্বিধ:—যৌগিক, রূঢ়, যোগরূঢ, ও যৌগিকরূঢ বা রূঢ়যৌগিক। এতদ্ভিন্ন লাক্ষকও এক প্রকার নাম আছে। যোগ কিনা শব্দেব ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ বা অবয়বার্থ অর্থাৎ প্রকৃতিপ্রত্যয়ের অর্থ অনুসাবে যে নাম হয়, তাহাকে যৌগিক কহে। যেমন, পাচক প্রভৃতি। পচ্‌ধাতু ও ল্যুণ্, বুণ্ বা অকণ্ প্রত্যয়ের যোগে পাচকশব্দ ব্যুৎপন্ন হইয়াছে। পচ্‌ধাতুব অর্থ পাক, প্রত্যযের অর্থ কর্ত্তা। অতএব পাচকশব্দের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ—পাককর্ত্তা। লোকেও পাক-কর্ত্তাকেই পাচক বলে। সুতরাং, যে পাক কবে, তাহাব পাচকনামটি যৌগিক। সঙ্কেতযুক্ত নামকে রূঢ় কহে। যে নাম প্রকৃতিপ্রত্যয়ের অর্থ অনুসারে প্রবৃত্ত হয় না, সমুদায়েব অর্থ অনুসারে প্রবৃত্ত হয় অর্থাৎ যাহাব ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ গৃহীত না হইয়া সমুদায়ের অর্থ অঙ্গীকৃত হইয়া থাকে, তাহাকে সঙ্কেতযুক্ত ও রূঢ় বলে। যেমন, গো প্রভৃতি শব্দ। গম্‌ধাতু ও ডোস্ প্রত্যয়ের যোগে গোশব্দ সাধিত হইয়াছে। গম্‌ধাতুর অর্থ গতি বা গমন, ডোস্‌প্রত্যয়ের অর্থ কর্ত্তা। সুতরাং গোশব্দের বুৎপত্তিলভ্য অর্থ হইল গমনকর্ত্তা। এই অর্থ অনুসারে গোশব্দের প্রয়োগ হয় না। কারণ, তাহা হইলে গমনকর্ত্তা মনুষ্যাদিতেও গোশব্দের প্রয়োগ হইতে পারে এবং শয়ন ও উপবেশনের অবস্থায় অর্থাৎ যে

অবস্থায় ,গমনক্রিয়া থাকে না, সেই অবস্থায় প্রকৃত গোপশুতেও গোশব্দের প্রয়োগ হইতে পারে না।

এই দুইটি দোষের যথাক্রমে দার্শনিক নাম অতিব্যাপ্তি ও অব্যাপ্তি। ব্যাপ্তিশব্দের অর্থ সম্বন্ধ। অতিব্যাপ্তি—অতিশয় সম্বন্ধ বা অতিরিক্ত সম্বন্ধ। সম্বন্ধযোগ্য স্থলকে অতিক্রম করিয়া অর্থাৎ যাহার সহিত সম্বন্ধ হওয়া উচিত, তাহাকে অতিক্রম করিয়া, অন্যের সহিত সম্বন্ধ হইলে অতিব্যাপ্তিদোষ হয়। সম্বন্ধযোগ্য স্থলকে অতিক্রম করিয়া বলাতে, এরূপ বুঝিতে হইবে না যে, সম্বন্ধযোগ্য স্থলে আদৌ সম্বন্ধ থাকিবে না। সম্বন্ধযোগ্য স্থলে সম্বন্ধ থাকিয়াও সম্বন্ধের অযোগ্য স্থলেও যদি সম্বন্ধ হয়, তবেই অতিব্যাপ্তিদোষ ঘটে। উক্ত স্থলে ব্যুৎপত্তি অনুসারে গমনশীল গোপশুতে গোশব্দের প্রয়োগ হইবার কোনও বাধা নাই, অথচ গমনশীল মনুষ্যাদিতেও গোশব্দের প্রয়োগ হইতে পারিতেছে। গমনশীল মনুষ্যাদি গোশব্দের সম্বন্ধের যোগ্যস্থল নহে। এই অযোগ্যস্থলে সম্বন্ধ হইতেছে বলিয়া, অতিব্যাপ্তিদোষ ঘটিতেছে। অব্যাপ্তি অসম্বন্ধ। কোন অর্থের সহিতই শব্দের সম্বন্ধ থাকিবে না, ইহা অসম্ভব। সুতরাং যে স্থলে সম্বন্ধ থাকা উচিত, সে স্থলে সম্বন্ধ না থাকিলেই অসম্বন্ধ বুঝিতে হইবে। যেমন শয়ান বা উপবিষ্ট গোপশুও গো বটে, তদবস্থাতেও তাহার সহিত গো-শব্দের সম্বন্ধ থাকা উচিত, কিন্তু গোশব্দের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ অনুসারে শয়নাদি অবস্থায় গোপশুর সহিত গোশব্দের সম্বন্ধ থাকিতে পারিতেছে না। এইজন্য অব্যাপ্তিদোষ হইতেছে। গোশব্দ যৌগিক বলিলে উক্তরূপ অতিব্যাপ্তি ও অব্যাপ্তি দোষ হয়, সুতরাং গোশব্দ যৌগিক নহে, রূঢ়।

কোন কোন প্রত্যয় ক্রিয়া করিবার যোগ্য পর্য্যন্ত বুঝায় বটে, কিন্তু সকল প্রত্যয় ক্রিয়া করিবার যোগ্য পর্য্যন্ত বুঝায় না। সাধারণতঃ ক্রিয়া-কর্ত্তাকেই বুঝাইয়া থাকে। এস্থলেও ডোস্‌প্রত্যয়ের অর্থ ক্রিয়াকর্ত্তা। সুতরাং অব্যাপ্তিদোষ ঘটিতেছে। ক্রিয়া করিবার যোগ্য পর্য্যন্তই ডোস্-প্রত্যয়ের অর্থ, ইহা মানিয়া লইলে আপত্তি হইতে পারে যে, যেমন পাচক ব্যক্তি যে সময়ে পাক করে না, সে সময়েও তাহাকে পাচক বলা হয়। কেন না, তৎকালে পাক না করিলেও তাহার পাক করিবার যোগ্যতা আছে। এইরূপ শয়ান বা উপবিষ্ট গোপশু তৎকালে গমন না করিলেও

গমন করিবার যোগ্যতা তাহার রহিয়াছে বলিয়া শয়নাদিকালেও গো-শব্দের প্রয়োগ হইতে পারে। সুতরাং গোশব্দ যৌগিক হইলেও অব্যাপ্তিদোষ হইতেছে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, উক্তরূপে কথঞ্চিৎ অব্যাপ্তিদোষের পরিহার করিতে পারিলেও কিছুতেই অতি-ব্যাপ্তিদোষের পরিহার হইতে পারে না, সুতরাং গোশব্দ রূঢ়, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে।

গমনকর্ত্তা এই অবয়বার্থ (গমধাতু ও ডোসপ্রত্যয়ের অর্থ) গোশব্দের বুৎপত্তিনিমিত্ত মাত্র, প্রবৃত্তিনিমিত্ত নহে। গোশব্দের প্রবৃত্তিনিমিত্ত গোত্ব-জাতি। যে অর্থ অবলম্বন করিয়া শব্দ ব্যুৎপন্ন হয় বা শব্দের ব্যুৎপত্তি অনু-সারে যে অর্থ পাওয়া যায়, তাহাকে ব্যুৎপত্তিনিমিত্ত, এবং যে অর্থ অবলম্বনে শব্দের প্রবৃত্তি অর্থাৎ প্রয়োগ হয়, তাহাকে প্রবৃত্তিনিমিত্ত বলে (১)। অতএব গোত্বজাতি বা গোত্বজাতিবিশিষ্ট ব্যক্তিতে গোশব্দের প্রয়োগ হয় বলিয়া ঐ অর্থে গোশব্দের সঙ্কেত অঙ্গীকার করিতে হইতেছে। ঐ সঙ্কেত গো—এই বর্ণাবলীগত। গোশব্দের ঘটক গম্‌ধাতু বা ডোস-প্রত্যয়গত নহে। পাচকশব্দ যৌগিক, রূঢ় নহে। কারণ, পাচক—এই বর্ণাবলীর কোন অর্থবিশেষে সঙ্কেত নাই, অবয়বসঙ্কেত অর্থাৎ পচ্‌ধাতু ও বুণ্‌প্রত্যয়ের সঙ্কেতদ্বারাই পাককর্ত্তারূপ অর্থের অবগতি হইতে পারে। সমুদায়ের সঙ্কেত স্বীকার করিবার কোনও কারণ নাই। এইজন্য পাচক-শব্দ রূঢ় নহে, যৌগিক।

সঙ্কেত দুইপ্রকার:—আজানিক ও আধুনিক। যে সঙ্কেত অনাদিকাল চলিয়া আসিতেছে—যাহা নিত্য, তাহা আজানিক এবং যে সঙ্কেত অনাদি-কাল চলিয়া আসিতেছে না, কালবিশেষে প্রবর্ত্তিত হইয়াছে, তাহা আধু-নিক। আজানিক সঙ্কেতের অপর নাম শক্তি, আধুনিক সঙ্কেতের অপর নাম পরিভাষা। গো গবয়াদি পদের সঙ্কেত আজানিক এবং চৈত্র-মৈত্রাদি পদের সঙ্কেত আধুনিক। আজানিক সঙ্কেত বা শক্তি অনুসারে যে শব্দ

(১) শব্দের ব্যুৎপত্তিনিমিত্ত ও প্রবৃত্তিনিমিত্ত অর্থ ভিন্ন ভিন্ন হইয়া থাকে অর্থাৎ এক অর্থে ব্যুৎপন্ন হইয়া অন্য অর্থে শব্দ প্রযুক্ত হয়, ইহা পূর্ব্বাচার্য্যেরা স্পষ্টভাষায় বলিয়াছেন। ইহার শত শত উদাহরণ দেওয়া যাইতে পারে। বাহুল্যভয়ে বিরত রহিলাম।

যে অর্থ প্রতিপাদন করে, অনাদিকাল হইতে সেই শব্দের সেই অর্থে প্রয়োগ হইয়া থাকে। আধুনিক সঙ্কেত বা পরিভাষা অনুসারে যে শব্দ যে অর্থ প্রতিপাদন করে, সে অর্থে সে শব্দের অনাদিকাল প্রয়োগ হয় না, হইতে পারে না। কেন না, আধুনিক সঙ্কেত বা পরিভাষা, ব্যক্তিবিশেষের ইচ্ছানুসারে প্রবর্ত্তিত হইয়া থাকে। পরিভাষাসৃষ্টি হইবার পূর্ব্বে পারিভাষিক অর্থবোধ একান্ত অসম্ভব। মনে করুন, একজন ব্যাকরণাচার্য্য শ্রদ্ধা, অগ্নি, নদী, বৃদ্ধি প্রভৃতি শব্দ, বিশেষ বিশেষ বর্ণের সংজ্ঞা দিয়াছেন। তাঁহার ঐরূপ পরিভাষা করিবার পর হইতে শ্রদ্ধাদিশব্দ বিশেষ বিশেষ বর্ণের বোধক হইতেছে বটে, কিন্তু তৎপূর্ব্বে কখনই তাহা হইত না। এবং পারিভাষিক শব্দ সাধারণে প্রযুক্ত হয় না। অতএব শ্রদ্ধাদিশব্দের বর্ণবিশেষে সঙ্কেত আজানিক নহে, আধুনিক।

রূঢ়শব্দের বিষয় আর অধিক না বলিয়া এখন সংক্ষেপে যোগরূঢ় ও যৌগিকরূঢ় শব্দের পরিচয় দেওয়া যাইতেছে। যে শব্দের অবয়বার্থ ও সমুদায়ার্থ পরস্পর অন্বিত হয়, তাহার নাম যোগরূঢ়। যেমন পঙ্কজাদি শব্দ। যাহা পঙ্কে জন্মে, তাহা পঙ্কজশব্দের অবয়বার্থ। কুমুদাদিও পঙ্কজাত, অবয়বার্থ অনুসারে কুমুদাদিতেও পঙ্কজশব্দের প্রয়োগ হইতে পারে, সচরাচর কিন্তু পঙ্কজাত পদ্মেই পঙ্কজশব্দের প্রযোগ হইয়া থাকে। এইজন্য পদ্ম পঙ্কজশব্দের সমুদায়ার্থ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। যোগরূঢ় স্থলে অবয়বার্থ এবং সমুদায়ার্থ পরস্পর অন্বিত হয় বলিয়াই কেবল অবয়বার্থ অবলম্বনে কুমুদাদিতে বা কেবল সমুদায়ার্থ অবলম্বনে স্থলপদ্মে পঙ্কজশব্দের প্রয়োগ হয় না। স্মরণ রাখিতে হইবে যে, ন্যায়াচার্য্যদিগের মত বিবৃত হইতেছে। মীমাংসাচার্য্যদিগের মতে অবয়বার্থ ও সমুদায়ার্থ পরস্পর অন্বিত হইলেও স্থলবিশেষে কেবল অবয়বার্থ অনুসারে কুমুদাদিতে এবং কেবল সমুদায়ার্থ অনুসারে স্থলপদ্মেও কখন-কখন পঙ্কজশব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে। যুক্তির বৈলক্ষণ্য থাকিলেও কোন কোন ন্যায়াচার্য্য এই মতের অনুসরণ করিয়াছেন। অনাবশ্যকবোধে তাঁহাদের যুক্তি প্রদর্শিত হইল না।

যে শব্দের অবয়বার্থ এবং সমুদায়ার্থ কখন পরস্পর অন্বিত হয় না, পৃথক্ পৃথক্ রূপেই প্রতীত হয়, তাহার নাম যৌগিকরূঢ় বা রূঢ়যৌগিক।

যেমন মণ্ডপশব্দ। মণ্ডপশব্দ কোনস্থলে অবয়বশক্তি দ্বারা মণ্ডপানকর্ত্তাকে, কোনস্থলে সমুদায়শক্তি দ্বারা গৃহবিশেষকে (মণ্ডপ—ঘর) বুঝায়। কোন-স্থলেই অবয়বার্থ এবং সমুদায়ার্থের পরস্পর অন্বয় হয় না, হইতে পারে না।

এখন দেখা যাইতেছে যে, ন্যায়াচার্য্যদিগের মতে ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ অনুসারে সমস্ত নাম হয় না। কেবল যৌগিক নামগুলি ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থের অনুসরণ করে, রূঢ়যৌগিক নাম কোন অর্থে ব্যুৎপত্তির অনুসরণ করে, কোন অর্থে করে না। যোগরূঢ় নাম ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ ও সমুদায়ের অর্থ, উভয়েরই অনুসরণ করে। রূঢ় নাম একেবারেই ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থের অনুসরণ করে না। সুতরাং দর্শনশব্দ যোগরূঢ় বা কেবল রূঢ় বলিলে কোনও দোষ হইতে পারে না।

সমস্ত নাম ব্যুৎপন্ন অথাৎ ধাতু ও প্রত্যয়ের যোগে উৎপন্ন হইয়াছে কি না, এ বিষয়েও পূর্ব্বাচার্য্যদিগের মতভেদ আছে। ব্যাকরণাচার্য্য শাকটায়ন এবং অধিকাংশ নিরুক্তাচার্য্যদিগের মতে সমস্ত নাম ধাতু হইতে উৎপন্ন হইয়াছে। নিরুক্তাচার্য্য গার্গ্য এবং কোন কোন ব্যাকরণাচার্য্য-দিগের মতে যৌগিক নামগুলি ধাতু হইতে উৎপন্ন, তদ্ভিন্ন অপর সমস্ত নাম রূঢ়শব্দ অর্থাৎ ধাতুর ন্যায় স্বতঃপ্রসিদ্ধ, প্রকৃতিপ্রত্যয়যোগে সমুৎপন্ন নহে। সুতরাং তাঁহাদের মতে যৌগিকনাম ভিন্ন অপরাপর নামের অবয়বার্থ আদৌ নাই। ধাতুসকল ক্রিয়াবাচী। সমস্ত নাম ধাতুজাত হইলে, সর্ব্বত্র ধাতুপ্রতিপাদ্যক্রিয়াযোগে বস্তু অভিহিত হওয়া উচিত। তাহা কিন্তু একান্ত অসম্ভব। কারণ, বস্তুর নামসকল তিন শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে, প্রত্যক্ষক্রিয়, প্রকল্প্যক্রিয় ও অবিদ্যমানক্রিয়। যে স্থলে নাম-ঘটক প্রকৃতিপ্রত্যয়ের অর্থ অভিধেয়বস্তুতে সঙ্গত হয়, অর্থাৎ নামের অবয়বার্থ অনুসারে বস্তুর নামকরণ হইয়াছে; আরও স্পষ্ট করিয়া বলা যাইতে পারে যে, অভিধেয়বস্তুগত কোন ক্রিয়া অবলম্বনে যে নাম প্রবৃত্ত হয়, তাহার নাম প্রত্যক্ষক্রিয়। কারক, হারক প্রভৃতি নাম প্রত্যক্ষক্রিয়। কেন না, কারকাদিনামের অভিধেয়বস্তু—করিতেছে, হরিতেছে, বা করণ ও হরণ ক্রিয়াযুক্ত, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং কারকাদি নাম প্রত্যক্ষ-ক্রিয়। গো-অশ্ব প্রভৃতি নাম প্রকল্প্যক্রিয়। কারণ, অবস্থাবিশেষে গবাদিতে ক্রিয়া প্রত্যক্ষ না হইলেও, ধাতুর অর্থ অনুসারে ক্রিয়া কল্পনা করা

যাইতে পারে। কিন্তু ডিথ-ডবিথ প্রভৃতি নামে ক্রিয়া কল্পনা করাও চলে না। কেন না, ডিথ-ডবিথ প্রভৃতি যদৃচ্ছাশব্দ, উহার মূলীভূত কোন ধাতু নাই যে, তদনুসারে ক্রিয়া কল্পনা করা যাইতে পারে। সুতরাং ডিথ-ডবিথাদি নাম অবিদ্যমানক্রিয়। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে, প্রত্যক্ষক্রিয় নামগুলি ধাত্বর্থ অনুসারে প্রবৃত্ত, সুতরাং ধাতুজাত। প্রকল্প্যক্রিয় নাম ধাত্বর্থ অনুসারে প্রবৃত্ত নহে, সুতরাং ধাতুজাতও নহে। গবাদিশব্দ ধাতু যোগে উৎপন্ন হইলেও, ধাতুর অর্থ অবলম্বনে অভিধেয়বস্তুর প্রতিপাদন করে না বলিয়া বস্তুর নামকরণ ধাতুজ নহে। অর্থাৎ গবাদিশব্দঘটক গমাদিধাতুপ্রতিপাদ্য গমনাদিক্রিয়া অনুসারে গবাদিবস্তুর গবাদিনাম হয় নাই, সুতরাং গবাদিনাম ধাতুর অর্থ অনুসরণ করিয়া প্রবৃত্ত হয় না। এইজন্য গবাদিনাম ধাতুজ বলা যাইতে পারে না। কেন না, শব্দটি ধাতু হইতে উৎপন্ন হইলেও, নামকরণবিষয়ে ধাতুর কিছুমাত্র আনুকূল্য বা কার্য্যকারিতা নাই। প্রকল্প্যক্রিয় নামের সম্বন্ধে যাহাই হউক, অবিদ্যমান-ক্রিয় নামগুলি যে ধাতুজ নহে, তাহা ইতঃপূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে।

প্রাচীন নিরুক্তাচার্য্য গার্গ্য কতিপয় আপত্তি উত্থাপন করিয়া, সমস্ত নাম ধাতুজ, শাকটায়নাদির এই মতের প্রত্যাখ্যান করিয়াছেন। তিনি যে সকল আপত্তি তুলিয়াছেন, তাহা ক্রমে প্রদর্শিত হইতেছে। গার্গ্য বলেন যে, নামঘটকধাতুবাচ্য ক্রিয়া অনুসারে অথবা অভিধেয়বস্তুগত ক্রিয়া বা ধর্ম্মানুসারে বস্তুর নামকরণ হইলে দুইটি দোষ হয়। প্রথম, অনেক বস্তুতে এক ক্রিয়ার সম্বন্ধ থাকিতে পারে বলিয়া অনেক বস্তুর এক নাম হইতে পারে। দ্বিতীয়, এক বস্তুতে অনেক ক্রিয়া বা ধর্ম্মের সম্বন্ধ আছে বলিয়া এক বস্তুর অনেক নাম হইতে পারে। অর্থাৎ নামঘটক-ধাতুবাচ্য যে ক্রিয়ার সম্বন্ধ আছে বলিয়া যে বস্তুর যে নাম হইয়াছে, সেই বস্তু ভিন্ন অন্য বস্তুতেও সেই ক্রিয়ার সম্বন্ধ থাকা হেতু ঐ অন্য বস্তুরও সেই নাম হইতে পারে, এবং অভিধেয়বস্তুতে কেবল একটিমাত্র ক্রিয়া বা ধর্ম্ম থাকে না, প্রত্যেক বস্তুতে অনেকগুলি ক্রিয়া বা ধর্ম্ম থাকে, তাহার মধ্যে একটি ক্রিয়া বা ধর্ম্ম লইয়া যেমন একটি নাম হইয়াছে, তেমনি অপরাপর ক্রিয়া বা ধর্ম্ম লইয়া অপরাপর নামও হইতে পারে।

উদাহরণের সাহায্যে বিষয়দুইটি বিশদভাবে বুঝিবার চেষ্টা করা

যাউক। ঘোটকের একটি নাম অশ্ব। ব্যাপ্ত্যর্থ অশ্‌ধাতু হইতে অশ্বশব্দ উৎপন্ন হইয়াছে। এস্থলে অশ্‌ধাতুর পার্য্যন্তিক অর্থ হইতেছে অধ্বব্যাপ্তি অর্থাৎ পথের সহিত সম্বন্ধ। ঘোটকে অধ্বব্যাপ্তি আছে, এইজন্য ঘোটকের নাম অশ্ব। এখন দেখিতে হইবে যে, অধ্বব্যাপ্তি অশ্বনামের কারণ হইলে, ঘোটক ভিন্ন অপর যে যে বস্তুর অধ্বব্যাপ্তি আছে, ঘোটকের ন্যায় সেই সেই বস্তুরও অশ্বনাম হইতে পারে। আর একটি উদাহরণ দেওয়া যাইতেছে। একপ্রকার উদ্ভিদের একটি নাম তৃণ। হিংসার্থ তৃন্‌ধাতু হইতে তৃণশব্দ উৎপন্ন হইয়াছে। ঐ উদ্ভিদ পশুগণ ভক্ষণ করে, সুতরাং হিংসিত হয়। এইজন্য উহার নাম তৃণ। হিংসিত হওয়া তৃণনামের কারণ হইলে, যে কেহ হিংসিত হয়, সে সকলেরই তৃণনাম হইতে পারে। ধাতুবাচ্য-ক্রিয়ানুসারে বস্তুর নামকরণ হইলে কিরূপে অনেক বস্তুর এক নাম হইতে পারে, তাহা দেখান হইল। এখন কিরূপে এক বস্তুর অনেক নাম হইতে পারে, তাহা দেখান যাইতেছে। স্তম্ভের বা থামের একটি নাম স্থূণা। অভিধেয়বস্তুগত ক্রিয়া বা ধর্ম্ম অনুসারে বস্তুর নামকরণ হইলে স্থূণাতে যতগুলি ক্রিয়া বা ধর্ম্ম আছে, সে সমস্ত ক্রিয়া বা ধর্ম্ম লইয়া স্থূণার অনেকগুলি নাম হইতে পারে। যেমন স্থূণা, দর বা গর্ত্তে শয়ন করে অর্থাৎ থাকে বলিয়া 'দরশয়া'শব্দও স্থূণার নাম হইতে পারে। এবং স্থূণাতে তিরশ্চীন বংশ বা পাড় সজ্জিত হয় বলিয়া 'সঞ্জনী'শব্দও স্থূণার নাম হইতে পারে। কেন না, বস্তুগত একটি ক্রিয়া বা ধর্ম্ম লইয়াই বস্তুর নাম হইবে, অপর ক্রিয়া বা ধর্ম্ম লইয়া হইবে না, তাহার কোন কারণ নাই।

গার্গ্যের উদ্ভাবিত তৃতীয় আপত্তি এই যে, বস্তুগত ক্রিয়া অনুসারে বস্তুর নামকরণ হইলে যে যে শব্দ দ্বারা সেই ক্রিয়ার প্রতিপাদন হইতে পারে, তৎসমস্তই সেই বস্তুর নাম হইতে পারে। এস্থলেও উদাহরণের সাহায্য লওয়া যাইতেছে। পুরে অর্থাৎ শরীরে শয়ন করেন অর্থাৎ শরীরের সহিত সম্বন্ধ আছে বলিয়া আত্মার নাম পুরুষ। পুরশব্দ ও শয়নার্থ শীধাতুর যোগে পুরুষশব্দ নিষ্পন্ন হইয়াছে। পুরশয়নপ্রতিপাদক পুরুষশব্দ যেমন আত্মার নাম, তেমনি 'পুরিশয়'শব্দও আত্মার নাম হইতে পারে। কেন না, 'পুরিশয়'শব্দও পুরশয়ন প্রতিপাদন করে। এইরূপ 'অষ্টা'শব্দ অশ্বের নাম হইতে পারে। কারণ, অষ্টাশব্দও ব্যাপ্ত্যর্থ অশ্‌ধাতু হইতে উৎপন্ন। এবং

তৃণশব্দের ন্যায় তর্দনশব্দও হিংসার্থ তৃদ্‌ধাতু হইতে উৎপন্ন, সুতরাং তৃণ-শব্দের মত তর্দনশব্দও তৃণসংজ্ঞক উদ্ভিদের নাম হইতে পারে। এক বস্তুতে অনেক ক্রিয়া থাকে বলিয়া ভিন্ন ভিন্ন ক্রিয়া অনুসারে এক বস্তুর ভিন্ন ভিন্ন নাম হইতে পারে, ইহা দ্বিতীয় আপত্তির বিষয়। এক ক্রিয়ার প্রতিপাদক ভিন্ন ভিন্ন শব্দ এক বস্তুর নাম হইতে পারে, ইহাই তৃতীয় আপত্তি। অর্থাৎ অনেক ক্রিয়া অনুসারে অনেক নামের আপত্তি এবং এক ক্রিয়া অনুসারে অনেক নামের আপত্তি যথাক্রমে গার্গ্যের দ্বিতীয় ও তৃতীয় আপত্তি।

গার্গ্যের চতুর্থ আপত্তি এই—বস্তুর নিষ্পন্ন নাম লইয়া শাকটায়ন প্রভৃতি বিচার করেন যে, এই নামটি কোন্ ধাতু হইতে উৎপন্ন হইয়াছে এবং নামের কি অর্থ হইতে পাবে। গার্গ্য বলেন, এ বিচার অনর্থক। কারণ যে নাম নিষ্পন্ন বা প্রসিদ্ধ আছে, তাহার ধাতু-অনুসন্ধান নিষ্প্রয়োজন। যে বস্তুর যে নাম প্রসিদ্ধ আছে, সেই বস্তুই সেই নামের অর্থ, সুতরাং ধাতুর অর্থ অনুসারে নামের অর্থ করিবার চেষ্টাও বৃথাচেষ্টা বা পণ্ডপরিশ্রম মাত্র। উহা সঙ্গতও হয় না। একটি উদাহরণ দেওয়া যাইতেছে। শাকটায়ন প্রভৃতি বলেন যে, প্রথনাৎ পৃথিবী। প্রথনের সম্বন্ধাধীন পৃথিবী। ভূমি প্রথিত অর্থাৎ বিস্তারিত বলিয়া ভূমির নাম পৃথিবী। এতদ্দ্বারা প্রতীয়মান হইতেছে যে, শাকটায়নাদির মতে ভূমি স্বভাবতঃ প্রথিতা নহে। কোন সময়ে অপ্রথিতা ছিল, পরে প্রথিতা হইয়াছে। এস্থলে গার্গ্য উপহাসচ্ছলে প্রশ্ন করিয়াছেন যে, কে ইহাকে প্রথিত করিয়াছে? অর্থাৎ কে অপৃথিবীকে পৃথিবী করিয়াছে? এবং প্রথনকর্ত্তা কোন্ আধারে প্রতিষ্ঠিত থাকিয়া প্রথনক্রিয়া সম্পন্ন করিয়াছেন? প্রথনক্রিয়ার কর্ত্তা ও তাহার আধার উভয়ই অসম্ভব। সুতরাং প্রথনক্রিয়া অলীক। এইজন্য সমস্ত নাম ধাতুজ, এ সিদ্ধান্ত ভ্রমাত্মক।

গার্গ্যের উদ্ভাবিত পঞ্চম আপত্তি বা দোষ। সমস্ত নাম ধাতুজ, এই প্রতিজ্ঞা করিয়া শাকটায়ন বড়ই বিপন্ন হইয়াছেন। স্থলবিশেষে নামের ধাতুজত্ব রক্ষা করিতে অক্ষম হইয়া অতি অদ্ভুত ও উপহাসাস্পদ উপায়ের আবিষ্কার করিতে বাধ্য হইয়াছেন। ইহার উদাহরণস্বরূপে সত্যশব্দের উল্লেখ করা যাইতে পারে। শাকটায়ন অনন্যোপায় হইয়া 'সত্য'পদকে সৎ ও য—এই দুই ভাগে বিভক্ত করিয়াছেন। পরে ভিন্ন ভিন্ন দুইটি পদ

হইতে বর্ণ বা অক্ষর গ্রহণপূর্ব্বক ঐ ভাগদ্বয়ের সংস্কার করিয়া সত্যশব্দের ধাতুজত্ব রক্ষা করিবার চেষ্টা করিয়াছেন। বিদ্যমানার্থ অস্‌ধাতু হইতে অস্তিপদ সম্পন্ন হয়। এই অস্তিপদ হইতে অকার, সকার ও তকার গ্রহণ করিয়াছেন। অস্তিপদে অকারের পর সকার আছে। কিন্তু শাকটায়ন বর্ণবিপর্য্যয়প্রণালী অনুসারে সকারের পরে অকার স্থাপন করিয়া সত্য-শব্দের পূর্ব্বার্দ্ধ অর্থাৎ সৎ এই অংশের সংস্কাব করিয়াছেন। এবং জ্ঞানার্থ ইণ্‌ধাতুব কারিতান্ত অর্থাৎ ণ্যন্তরূপ আয়য়তি এই রূপ হইতে যকার গ্রহণ করিয়া সত্যশব্দের দ্বিতীয়ার্দ্ধ অর্থাৎ য এই অংশের সংস্কার সম্পন্ন করিয়াছেন। এইরূপে সৎ+য এই দুই অর্দ্ধ সংস্কৃত হইলে ব্যাকরণের নিয়মানুসারে সৎ এই তকার যকারের সহিত মিলিত হইয়া যকারের উপবিভাগে স্থিত হইবে। এই প্রক্রিয়া অনুসারে সত্যপদের সংস্কার সমাধান করা হইয়াছে। এই সংস্কার বা ব্যুৎপত্তি অনুসারে প্রতিপন্ন হইতেছে যে, যাহা বিদ্যমান অর্থের অর্থাৎ যথার্থ অর্থের জ্ঞান জন্মায়, তাহাই সত্য। একটি পদকে ভিন্ন ভিন্ন অংশে বিভক্ত করিয়া উক্তরূপে ধাতুজত্ব বক্ষা করিতে কোন পূর্ব্বাচার্য্যই প্রযাস করেন নাই। কিন্তু ঐরূপ না করিলে শাকটায়নের প্রতিজ্ঞারক্ষা হয় না। তাই শাকটায়ন ঐরূপ অদ্ভুত উপায় অবলম্বন করিয়া নিজের সত্যপ্রতিজ্ঞত্ব রক্ষা করিতে চেষ্টা কবিয়াছেন।

গার্গ্যের ষষ্ঠ আপত্তি। অভিজ্ঞ আচার্য্যেরা বলেন যে, অগ্রে বস্তু উৎপন্ন হয়, তৎপরে তাহার ক্রিযা হইয়া থাকে। কেন না, ক্রিয়া দ্রব্যাশ্রিত। আশ্রয় বা অবলম্বন ভিন্ন ক্রিয়ার উৎপত্তি অসম্ভব। সুতরাং শাকটায়নের মতে উত্তরকালভাবী ক্রিয়া দ্বারা পূর্ব্বোৎপন্ন বস্তুর নামকরণ হয়, ইহা অবশ্য বলিতে হইবে। তাহা কিন্তু হইতে পারে না। কারণ, বস্তুব নাম বস্তুর সহভূত। উত্তরকালভাবী ক্রিয়া অপেক্ষা না করিয়া নামের সহিত সম্বদ্ধ হইয়াই বস্তু উৎপন্ন হইয়া থাকে। কেন না, শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ নিত্য। শব্দ অর্থের এবং অর্থ শব্দের সহিত সম্বদ্ধ না হইয়া থাকে না, থাকিতে পারে না। ঐরূপ থাকিতে পারিলে শব্দ ও অর্থেব সম্বন্ধ নিত্য হইতে পারে না—অনিত্য হইয়া উঠে। শাকটায়নের মতে কিন্তু তাহাই হইতেছে। কেন না, বস্তু উৎপন্ন হইলে পরে তাহার ক্রিয়া হইবে। ক্রিয়া

হইলে তবে ঐ ক্রিয়া অনুসারে বস্তুর নাম হইবে। সুতরাং বস্তুর ক্রিয়ার উৎপত্তির পরে বস্তুর সহিত নামের সম্বন্ধ হইতেছে। ক্রিয়ার উৎপত্তির পূর্ব্বে ক্রিয়ানুসারী নামের সম্বন্ধ হওয়া একান্ত অসম্ভব। অর্থাৎ বস্তুগত ক্রিয়ার উৎপত্তি হইবার পূর্ব্বে উৎপন্ন বস্তুর কোনও নাম ছিল না—শাকটায়ন ইহা বলিতে বাধ্য হইতেছেন। ইহা অতীব হাস্যাস্পদ। অতএব সমস্ত নাম ক্রিয়াসাপেক্ষ নহে, ক্রিয়ানিরপেক্ষ।

নিরুক্তাচার্য্য যাস্ক, আচার্য্য গার্গ্যের পূর্ব্বোক্ত আপত্তিগুলির যেরূপ উত্তর দিয়াছেন, তাহা একাদিক্রমে প্রদর্শিত হইতেছে। যাস্ক বলেন, বস্তুর ক্রিয়ানুসারে নামকরণ হইলে অনেক বস্তুর এক ক্রিয়া থাকায় অনেকের এক নাম হইতে পারে। গার্গ্যের এই প্রথম আপত্তি অসঙ্গত। কারণ, দেখিতে পাওয়া যায় যে, যাহারা তুল্য কর্ম্ম করিয়া থাকে, সেই কর্ম্ম দ্বারা তাহাদের মধ্যে ব্যক্তিবিশেষ বা শ্রেণীবিশেষেরই নামকরণ হইয়া থাকে, সকলের হয় না। গার্গ্যও ইহা অস্বীকার করিতে পারেন না। যেমন তক্ষণ ও পরিব্রজন ক্রিয়া অনেকে করিলেও সূত্রধরের নাম তক্ষা এবং সন্ন্যাসী বা যতির নাম পরিব্রাজক। তক্ষা বা পরিব্রাজক নাম অপরের হয় না। কেন এরূপ হয়, এ প্রশ্ন শাকটায়নের নিকট জিজ্ঞাসা করা উচিত হয় না। লোকের নিকট জিজ্ঞাসা করাই উচিত। কেন না, শাকটায়ন ঐ নিয়ম প্রবর্ত্তিত করেন নাই, উহা লোকপ্রসিদ্ধ। দেখিতে পাওয়া যায় যে, ফললাভের জন্য অনেক লোক একজাতীয় উপায় অবলম্বন করিয়া যথোচিত চেষ্টা করে, কিন্তু তাহাদের মধ্যে সকলের অভিলষিত ফললাভ হয় না। কাহারও ফললাভ হয়, কাহারও বা ফললাভ হয় না। সেইরূপ অনেকের এক ক্রিয়ার সহিত সম্বন্ধ থাকিলেও সেই ক্রিয়া দ্বারা কাহারও নাম হয়, কাহারও নাম হয় না। ইহা লোক-প্রসিদ্ধ। শব্দের স্বভাব এই যে, কোন ক্রিয়া দ্বারা কোন বস্তুর প্রতিপাদন করে, সকল বস্তুর প্রতিপাদন করে না। গার্গ্যেরও এ কথা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। কেন না, গার্গ্যের মতে যে সকল নাম ধাতুজ নহে, অর্থাৎ রূঢ়, সেই সকল নাম অর্থবিশেষেই রূঢ় হইল কেন, অর্থান্তরে রূঢ় হইল না কেন,—অশ্বশব্দ ঘোটকেরই নাম হইল, অপর বস্তুর নাম হইল না কেন? এই প্রশ্নের উত্তরে গার্গ্যকে বাধ্য হইয়া বলিতে হইবে

যে, ইহা লোকপ্রসিদ্ধ বা শব্দের স্বভাব। সুতরাং শাকটায়নের পক্ষে ঐ কথা বলায, কোনও দোষ হইতে পারে না। যে যে ব্যক্তি অতিশয়রূপে বা নিয়মতঃ তক্ষণ এবং পরিব্রজন করে, তাহাদের নাম তক্ষা ও পরিব্রাজক, ইহা শব্দের স্বভাবসিদ্ধ ও লোকপ্রসিদ্ধ।

এক বস্তুতে অনেক ক্রিয়ার যোগ থাকায় প্রত্যেক ক্রিয়া অনুসারে নামকরণ হইয়া এক বস্তুর অনেক নাম হইতে পারে,—গার্গ্যের এই দ্বিতীয় আপত্তিও উল্লিখিত প্রকারেই নিরাকৃত হইতেছে। কারণ, এক বস্তুতে অনেক ক্রিয়ার যোগ থাকিলেও কোন একটি ক্রিয়া অনুসারেই তাহার নাম হইয়া থাকে, ইহা শব্দের স্বভাব এবং লোকপ্রসিদ্ধ। তক্ষা ও পরিব্রাজক, তক্ষণ ও পরিব্রজনের ন্যায় অপরাপর ক্রিয়াও করিয়া থাকে, কিন্তু সে সকল ক্রিয়া লইয়া তাহাদের নাম হয় না, তক্ষণ ও পরিব্রজন ক্রিয়া অনুসারেই নামকরণ হইয়াছে। কেন না, তক্ষা ও পরিব্রাজক শব্দের ন্যায় অপরাপর ক্রিয়া-প্রতিপাদক শব্দের তাদৃশ স্বভাব ও প্রসিদ্ধি নাই।

গার্গ্যের তৃতীয় আপত্তিও ইহা দ্বারাই খণ্ডিত হইল। যে ক্রিয়া অনুসারে বস্তুর নাম হয়, যে যে শব্দ দ্বারা সেই ক্রিয়া প্রতিপাদিত হইতে পারে, সে সমস্ত শব্দই সে বস্তুর নাম হউক, বা সে সমস্ত শব্দ দ্বারা সেই বস্তুর নির্দেশ হউক, ইহাই গার্গ্যের তৃতীয় আপত্তি। ইহার উত্তরে অধিক বলিবার আবশ্যকতা নাই। যাহা বলা হইয়াছে, তাহাই যথেষ্ট। শব্দের স্বভাব এবং লোকপ্রসিদ্ধি অনুসারে যে বস্তুর যে নাম আছে, পরীক্ষকেরা তাহার পরীক্ষা বা অন্বাখ্যান করেন মাত্র। পরীক্ষকেরা শব্দের প্রযোক্তা নহেন। তাঁহারা লোকপ্রযুক্ত শব্দের বিষয় আলোচনা করিয়া থাকেন। এমত অবস্থায় পরীক্ষকদিগকে উপালম্ভ বা উপহাস না করিয়া প্রযোক্তাদিগের উপালম্ভ করাই গার্গ্যের উচিত হয়। অথবা, ক্ষমতা থাকিলে প্রযোক্তাদিগের ব্যবহার তিনি নিবারণ করিতে পারেন।

নিষ্পন্ন নাম অবলম্বনে পরীক্ষা বা বিচার করা অন্যায়, ইহা গার্গ্যের চতুর্থ আপত্তি। এই আপত্তিও অসঙ্গত। কারণ, নামের নিষ্পত্তি হইলেই তাহার যোগার্থের পরীক্ষা হইতে পারে। নাম নিষ্পন্ন না হইলে কাহার অর্থ পরীক্ষিত হইবে। বিচারের বিষয় ভিন্ন বিচারপ্রবৃত্তি, প্রকৃতিস্থ ব্যক্তি আশা করিতে পারেন না। "প্রথনাৎ পৃথিবী" এই শাকটায়নের

মতের প্রতি প্রশ্নচ্ছলে যে কটাক্ষ করা হইয়াছে, তাহাও অসঙ্গত। কেন না, শাকটায়ন বলিতে পারেন, অন্য কেহ প্রথিত না করিলেও, ভূমি পৃথু অর্থাৎ বিপুলায়তন, অতএব তাহার নাম পৃথিবী। পৃথিবীর পৃথুত্ব প্রত্যক্ষদৃষ্ট। ইহাতে বিবাদ হইতে পারে না। এখন দেখা যাইতেছে যে, শাকটায়নের অভিপ্রায় যথাবৎ অবধারণ করিতে না পারিয়াই গার্গ্য চতুর্থ আপত্তির অবতারণা করিয়াছেন (১)।

শাকটায়ন পদবিভাগপূর্ব্বক দুইটি ধাতু দ্বারা সত্যশব্দের ব্যুৎপত্তি করিয়াছেন। ইহা গার্গ্যের মতে দূষণীয়। ইহাই তাঁহার পঞ্চম আপত্তি। এই আপত্তিও সঙ্গত হয় নাই। শাকটায়নের অভিপ্রায়ের অপরিজ্ঞান-নিবন্ধন সমুদ্ভাবিত হইয়াছে। কেন না, যদি ধাতুদ্বয়ের দ্বারা ব্যুৎপন্ন করিলেও সত্যশব্দের প্রকৃত অর্থ প্রকাশিত না হইত, তাহা হইলে শাকটায়ন নিন্দনীয় হইতেন, সন্দেহ নাই। তাহা ত হয় নাই। সত্যশব্দ-প্রতিপাদিত অর্থ, অনুগতার্থ ধাতুদ্বয়ের দ্বারাই শাকটায়ন সংস্কৃত করিয়াছেন। সুতরাং গার্গ্যের পঞ্চম আপত্তি, অশিক্ষিত পুরুষের আপত্তির ন্যায় নিজেরই নিন্দার কারণ হইতেছে। এমন অশিক্ষিত পুরুষ অনেক আছেন, যাঁহারা একধাতুজ নামের ধাতুজত্বও জানেন না। অনেকধাতুজ নামের ত কথাই নাই। যে নামের ক্রিয়া নিতান্ত অভিব্যক্ত, তথাবিধ পাচক, লাবক প্রভৃতি পদসকল কোন্ কোন্ ধাতু হইতে সমুৎপন্ন হইয়াছে, তাহাও জানেন না, ঈদৃশ লোকেরও অভাব নাই। যাহারা শব্দের অর্থ ধাতুদ্বারা অনুগত করিতে পারে না, তাহারাই গর্হণীয়। যাঁহারা এক ধাতু বা অনেক ধাতু দ্বারা শব্দের অর্থ অনুগত করিতে সক্ষম, তাঁহারা প্রশংসার যোগ্য। তাঁহারা কোনক্রমেই গর্হণীয় হইতে পারেন না। পাচক, লাবক প্রভৃতি কতকগুলি নাম প্রকটক্রিয়, অর্থাৎ কোন্ ক্রিয়া অনুসারে ঐ সকল নাম হইয়াছে, তাহা শিক্ষিতমাত্রেই অনায়াসে বুঝিতে পারেন। সত্য প্রভৃতি যে সকল নাম অপ্রতীতার্থ, অর্থাৎ যাহাদের ক্রিয়া সহসা প্রতীত হয় না, প্রকৃতিপ্রত্যয়াদি বিভাগ দ্বারা তাহাদিগকে প্রতীতার্থ করাই পরীক্ষকের কার্য্য। তদ্দ্বারাই ব্যুৎপাদয়িতার পাণ্ডিত্য বা শিক্ষার উৎকর্ষ

(১) স্বপ্রতিষ্ঠ কোনও মহাপুরুষ পৃথিবীকে প্রথিত করিয়াছিলেন, এ কথাও অনায়াসে বলা যাইতে পারে।

প্রকটিত হয়। আরও বিবেচনা করা কর্ত্তব্য যে, অনেক ধাতু দ্বারা এক পদের নির্বচন বেদানুসারী, উহা শাকটায়নের বুদ্ধিমাত্রোৎপ্রেক্ষিত নহে। সুতরাং অনেক ধাতু দ্বারা এক পদের ব্যুৎপাদন করিয়াছেন বলিয়া শাকটায়নকে উপহাস করা গার্গ্যের উচিত হয় নাই। শতপথব্রাহ্মণে হৃ-ধাতু, দা-ধাতু ও ইণ্-ধাতু, এই তিনটি ধাতু দ্বারা হৃদয়শব্দ ব্যুৎপাদিত এবং প্রত্যেক অক্ষরের ব্যুৎপত্তিবেত্তার তদনুরূপ ফল কথিত আছে। শতপথব্রাহ্মণের মতে হৃ-ধাতুর হৃ, দা-ধাতুর দ এবং ইণ্ধাতুনিষ্পন্ন আয়ন্তি-পদের য়—এইরূপে ধাতুত্রয় হইতে অক্ষরত্রয় গ্রহণ করিয়া হৃদয়শব্দ ব্যুৎপন্ন হইয়াছে। ছান্দোগ্যোপনিষদে হৃদয়শব্দের অন্যপ্রকার ব্যুৎপত্তি প্রদর্শিত হইয়াছে।

পরভাবিনী ক্রিয়া দ্বারা পূর্ব্বজাত বস্তুর নামকরণ হইলে শব্দার্থসম্বন্ধের নিত্যত্বসিদ্ধান্ত ভঙ্গ হয়—গার্গ্যের এই ষষ্ঠ আপত্তিও অকিঞ্চিৎকর। কারণ, পরভাবিনী ক্রিয়া দ্বারা পূর্ব্বজাত বস্তুর ব্যপদেশ বা সংজ্ঞা অনেক-স্থলে দেখিতে পাওয়া যায়। উদাহরণস্থলে বিল্বাদ ও লম্বচূড়ক শব্দের উল্লেখ করা যাইতে পারে। কেন না, পরকালীন বিল্বাদনক্রিয়া ও চূড়ালম্বনক্রিয়ার সহিত ভবিষ্যৎ যোগ বা সম্বন্ধ অবলম্বনে পূর্ব্বকালোৎপন্ন বস্তুর নামকরণ দৃষ্ট হইয়াছে। এস্থলে ক্রিয়ার উৎপত্তির পরে বস্তুর নাম হয় নাই। ক্রিয়ার ভবিষ্যৎ সম্বন্ধ অনুসরণ করিয়া পূর্ব্বেই তথাবিধ নাম হইয়াছে। "পুরোডাশকপালেন তুষানপনয়তি"—এই শ্রুতিতে ভবিষ্যৎ পুরোডাশের সম্বন্ধ অনুসারে কপালবিশেষ পুরোডাশকপালশব্দে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। ইহা মীমাংসাদর্শনের সিদ্ধান্ত। উল্লিখিতরূপে গার্গ্যের আপত্তিগুলি নিরাকৃত হওয়াতে, সমস্ত নাম ধাতুজ, শাকটায়নের এই সিদ্ধান্ত সম্পূর্ণরূপে নির্দ্দোষ এবং সমর্থিত হইল।

রূঢ়শব্দের ব্যুৎপত্তি অনাবশ্যক, ইহাও অসঙ্গত। কেন না বেদে রূঢ়-শব্দেরও ব্যুৎপত্তি প্রদর্শিত হইয়াছে। ঘৃতের একটি নাম সর্পিঃ। সর্পিস্-শব্দ ঘৃতে রূঢ়। তথাপি বেদে গমনার্থ সৃপ্-ধাতু হইতে সর্পিস্শব্দ ব্যুৎপাদিত হইয়াছে। যেহেতু সর্পিত হয়, অতএব ঘৃতের নাম সর্পিঃ। কেন না, ঘৃত ক্ষরিত হইয়া অগ্নিতে হুত হইয়া থাকে। স্বভাবতও ঘৃত সর্পিত বা ক্ষরিত হয়। সুর ও অসুর শব্দ যথাক্রমে দেব ও দেবশত্রুতে

রূঢ়। কিন্তু বেদে উভয় শব্দেরই ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করা হইয়াছে। সু-শব্দ প্রশস্তবাচক, অসুশব্দ অপ্রশস্তবাচক। সু ও অসু শব্দের উত্তর মত্বর্থ র-প্রত্যয় হইয়া সুর ও অসুর শব্দ ব্যুৎপাদিত। শ্রুতি বলিয়াছেন, প্রজাপতির প্রশস্ত আত্মা হইতে সমুৎপন্ন বলিয়া দেবগণ সুরশব্দবাচ্য এবং প্রজাপতির অপ্রশস্ত আত্মা হইতে সমুৎপন্ন বলিয়া দেবশত্রুগণ অসুর-শব্দবাচ্য। ধাতুপ্রত্যয়যোগে রূঢ়শব্দব্যুৎপাদনের শত শত উদাহরণ বেদে রহিয়াছে। ব্যাকরণের উণাদিপ্রকরণে বিস্তর রূঢ়শব্দ ব্যুৎপাদিত হইয়াছে। অতএব সমস্ত নাম ধাতুজ—শাকটায়নের এই সিদ্ধান্ত বেদানুসারী এবং ব্যাকরণসম্মত; সুতরাং অভ্রান্ত, সমীচীন ও আদরণীয়।

সমস্ত নামের ধাতুজত্ব উপপাদনের জন্য কিরূপ নির্বচনপ্রণালীর অনুসরণ করিতে হইবে, তদ্বিষয়ে নিরুক্তাচার্য্য যাস্ক যে সংক্ষিপ্ত উপদেশ দিয়াছেন, তাহার স্থূল তাৎপর্য্য প্রদর্শিত হইতেছে। যাস্ক বলেন যে, যে সকল নাম ব্যাকরণপ্রসিদ্ধ-প্রক্রিয়ানুসারে ব্যুৎপাদিত হইলে অনুগতার্থ হয় অর্থাৎ অভিধেয়বস্তুগত ক্রিয়াদি যথাযথ প্রতিপাদন করিতে সমর্থ হয়, ব্যাকরণপ্রসিদ্ধ প্রক্রিয়া অনুসারেই তাহার ব্যুৎপাদন করিবে। কেন না, তাহা হইলেই ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ অবলম্বনে ঐ সকল নাম অনায়াসে অভিধেয়বস্তুর প্রতিপাদন করিতে পারিবে। যেখানে ব্যাকরণ-প্রসিদ্ধ প্রক্রিয়া অনুসারে ব্যুৎপন্ন নাম অনুগতার্থ হয় না, অর্থাৎ নামের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ অভিধেয়বস্তুতে সাক্ষাৎসম্বন্ধে সঙ্গত হয় না, সেখানে অর্থের প্রতি অর্থাৎ যে বস্তুতে নামের প্রয়োগ হইতেছে, সেই বস্তুর প্রতি প্রধানতঃ লক্ষ্য রাখিয়া ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থের কোনরূপ সামান্য বা সাদৃশ্য অবলম্বনপূর্ব্বক পরীক্ষা করিবে। অর্থাৎ সচরাচর যে অর্থে নামের প্রয়োগ হইয়া থাকে, ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থের সহিত সেই অর্থের কিরূপ সাদৃশ্য আছে, তাহা নিরূপণ করিবে। সাদৃশ্য নিরূপিত হইলে ঐ সাদৃশ্য অবলম্বনে ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থের ভিন্ন অর্থেও নামের প্রয়োগ হইয়াছে, ইহা নিশ্চয় করিবে। বিশেষ মনোযোগের সহিত নিরূপণ করিতে প্রবৃত্ত হইলেও যেখানে কোনরূপ অর্থসামান্য লক্ষিত হয় না, সেখানে শব্দসামান্য অনুসারে নির্বচন করিতে হইবে। অমুক ধাতুতে এই বর্ণ দৃষ্ট হইয়াছে. এই নামেও সেই বর্ণ দেখা যাইতেছে, অতএব ঐ

ধাতু হইতে এই নামের উৎপত্তি হইয়াছে, এইরূপ স্থির করিবে। অর্থাৎ যে ধাতুর সহিত নামগত বর্ণের সাদৃশ্য আছে, সেই ধাতু দ্বারা সেই নামের নির্বচন করিবে। সে স্থলে ব্যাকরণের নিয়মের প্রতি আদর প্রদর্শন করিবার আবশ্যকতা নাই। কেন না, পদ নিষ্পন্ন করিবার জন্য বৈয়াকরণেরা প্রকৃতিপ্রত্যয়ের বিস্তর বিকৃতি করিয়াছেন। নৈরুক্তেরাও তাহাই করিবেন। এইরূপে নাম ব্যুৎপাদিত করিয়া সেই ধাতুর অর্থ সেই নামে স্থাপন করিবে। ধাতুর অর্থ সহজে অভিধেয়বস্তুতে সুসঙ্গত না হইলে প্রয়োজনানুসারে ধাত্বর্থের বিস্তার ও সঙ্কোচাদি করিয়া নির্বচন সম্পন্ন করিবে। ব্যুৎপত্তির ঈদৃশপ্রণালী প্রাচীন বৈয়াকরণদিগেরও অনুমত। এইজন্য বৈয়াকরণ আচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

বর্ণাগমো বর্ণবিপর্য্যয়শ্চ দ্বৌ চাপরৌ বর্ণবিকারনাশৌ।
ধাতোস্তদর্থাতিশয়েন যোগস্তদুচ্যতে পঞ্চবিধং নিরুক্তম্॥

বর্ণের আগম, বর্ণের বিপর্য্যয়, বর্ণের বিকার, বর্ণের নাশ এবং ধাতুর অর্থের অতিশয়ের সহিত ধাতুর যোগ, নির্বচন এই পাঁচপ্রকার। বর্ণাগমাদির উদাহরণও পূর্ব্বাচার্য্যেরা দেখাইয়াছেন। যথা—

বর্ণাগমো গবেন্দ্রাদৌ সিংহে বর্ণবিপর্য্যয়ঃ।
ষোড়শাদৌ বিকারঃ স্যাদ্বর্ণনাশঃ পৃষোদরে॥

গো+ইন্দ্র এই শব্দদ্বয়যোগে গবেন্দ্রশব্দ ব্যুৎপন্ন হইয়াছে। ব্যাকরণের নিয়মানুসারে গবেন্দ্র না হইয়া গবিন্দ্র হইতে পারে। এস্থলে গোশব্দের পরে একটি অকার যোগ করিয়া গবেন্দ্র হইল। হিংসার্থ হিন্স্-ধাতু হইতে সিংহশব্দ উৎপন্ন। ব্যাকরণের নিয়মানুসারে সিংহ না হইয়া হিংস হইতে পারে। এস্থলে হকার ও সকারের বিপর্য্যয় করিয়া সিংহশব্দ সিদ্ধ হইল। ষষ্ ও দশ শব্দযোগে 'ষোড়শ'শব্দ হইয়াছে। ব্যাকরণের নিয়মানুসারে ষড়্দশ হইতে পারে। কিন্তু ষষ্শব্দের শেষ ষকারস্থানে উকার এবং দশশব্দের দকারস্থানে ডকার—এইরূপ বর্ণবিকারপ্রণালী দ্বারা ষোড়শপদ সাধিত হইল। পৃষৎ+উদর এই দুইটি শব্দের যোগে 'পৃষোদর'পদ হইয়াছে। ব্যাকরণের নিয়মানুসারে পৃষদুদর হইতে পারে। কিন্তু পৃষৎশব্দের তকারের লোপ করিয়া 'পৃষোদর'পদ সিদ্ধ হইল।

নৈরুক্ত ও বৈয়াকরণদিগের মতে রূঢ়শব্দেরও ব্যুৎপত্তি করিতে

হইবে, ইহা স্থির হইল। মীমাংসাভাষ্যকার আচার্য্য শবরস্বামী রূঢ়শব্দের ব্যুৎপত্তির পক্ষপাতী নহেন। তিনি স্বকৃত মীমাংসাভাষ্যে বলিয়াছেন যে, যে শব্দের যে অর্থে প্রসিদ্ধি আছে, সে শব্দের সেই অর্থই গ্রহণ করিতে হইবে, নিরুক্ত-ব্যাকরণাদি দ্বারা অর্থ কল্পনা করিতে হইবে না। কারণ, নিরুক্তাদি দ্বারা অর্থ কল্পনা করিলে অর্থ ব্যবস্থিত অর্থাৎ নিশ্চিত হয় না। কেন না, ব্যুৎপত্তি অনুসারে কল্পিত অর্থ, অভিমত বস্তুমাত্রে সীমাবদ্ধ থাকিতে পারে না। সুতরাং ব্যুৎপত্তি অনুসারে অভিমত বস্তুর ন্যায় অপর বস্তুও ঐ শব্দের অর্থ হইতে পারে। অতএব যে শব্দের যে অর্থে প্রসিদ্ধি আছে, সে শব্দের সেই অর্থই গ্রহণীয়। আর্য্যদিগের ব্যবহারে যে শব্দের কোন অর্থে প্রসিদ্ধি নাই, অথচ ম্লেচ্ছব্যবহারে অর্থবিশেষে প্রসিদ্ধি আছে, সে শব্দের ম্লেচ্ছব্যবহারপ্রসিদ্ধ অর্থও গ্রহণ করিতে হইবে। যেমন পিক, নেম, তামরস, সত প্রভৃতি শব্দের আর্য্যব্যবহারপ্রসিদ্ধ অর্থ না থাকায়, ম্লেচ্ছপ্রসিদ্ধি অনুসারে পিকশব্দের অর্থ কোকিল, নেম-শব্দের অর্থ অর্দ্ধ, তামরসশব্দের অর্থ পদ্ম, সত-শব্দের অর্থ শতচ্ছিদ্র বর্ত্তুলাকার দারুময় পাত্র। আর্য্য ও ম্লেচ্ছ ব্যবহারে যে সকল শব্দের প্রসিদ্ধ কোন অর্থ নাই, নিরুক্ত এবং ব্যাকরণানুসারে সেই সকল শব্দের অর্থ কল্পনা করিতে হইবে। শবরস্বামীর এই সিদ্ধান্ত বস্তুগত্যা প্রস্তাবিত বিষয়ের বিরোধী নহে। কেন না, নৈরুক্ত ও বৈয়াকরণ আচার্য্যেরা রূঢ়-শব্দের ব্যুৎপাদন এবং ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ, লোকপ্রসিদ্ধ অর্থে অর্থাৎ অভিধেয়বস্তুতে সঙ্গত করিয়া নিজের পাণ্ডিত্য ও কৌশল প্রকাশ করেন বটে, কিন্তু তাঁহারাও রূঢ়শব্দের প্রসিদ্ধ অর্থই গ্রহণ করিয়া থাকেন। ইহা পূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে। শব্দের ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করা তাঁহাদের কর্ত্তব্য বলিয়া তাঁহারা রূঢ়শব্দেরও ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করিয়াছেন।

স্মরণ করিতে হইবে যে, শব্দের ব্যুৎপত্তিপ্রদর্শনই নিরুক্তাদি শাস্ত্রের উদ্দেশ্য। সেইজন্যই নিরুক্তাদি শাস্ত্র প্রণীত হইয়াছে। সুতরাং নৈরুক্ত এবং বৈয়াকরণ রূঢ়শব্দেরও ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করিতে বাধ্য। মীমাংসা-দর্শনের উদ্দেশ্য অন্যরূপ। সন্দিগ্ধস্থলে অসদর্থ নিরাসপূর্ব্বক বেদের সদর্থব্যাখ্যা অর্থাৎ আলোচনমাত্রে বা আপাততঃ বিরুদ্ধার্থরূপে প্রতীয়-মান বেদবাক্যসকলের মীমাংসা করিবার উদ্দেশে মীমাংসাদর্শন প্রণীত

হইয়াছে। এইজন্য মীমাংসাভাষ্যকার রূঢ়শব্দের ব্যুৎপাদনের আবশ্যকতা বিবেচনা করেন নাই। কেন না, শব্দের ব্যুৎপত্তিপ্রদর্শন তাঁহার কার্য্য নহে। সদর্থ ব্যবস্থাপন করাই তাঁহার কার্য্য। নৈরুক্ত প্রভৃতি আচার্য্যগণ এবং মীমাংসাভাষ্যকার, উভয়েই শব্দের প্রসিদ্ধ অর্থেরই গ্রহণ করিতে বলিয়াছেন। কিন্তু প্রথমোক্ত আচার্য্যগণ শব্দের ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করিয়াছেন। মীমাংসাভাষ্যকার তাহা করেন নাই। পরস্পরের মধ্যে এইমাত্র বৈলক্ষণ্য। ফলিতার্থে কোনও বিরোধ হইতেছে না।

পিকাদিশব্দের ম্লেচ্ছপ্রসিদ্ধ অর্থ গ্রহণ করা হইয়াছে বলিয়া কেহ যেন মনে করেন না যে, ঐ সকল শব্দ ম্লেচ্ছভাষা হইতে গৃহীত, সুতরাং তত্তৎশব্দঘটিত বেদবাক্যগুলি আধুনিক। কেন না, শব্দ যদি মনুষ্যনির্ম্মিত হইত, তাহা হইলে ঐরূপ আশঙ্কা করা সঙ্গত হইত। বাস্তবিক কিন্তু তাহা নহে। মীমাংসাদর্শনের মতে শব্দরাশি কোন মনুষ্য বা অপর কাহারও নির্ম্মিত নহে। উহা নিত্য। মনুষ্য তাহা প্রকাশ করে ও ব্যবহার করে মাত্র। মহাভাষ্যকার এই মতের অনুবর্ত্তী হইয়া শব্দ মনুষ্যনির্ম্মিত নহে, ইহা বুঝাইবার জন্য একটি কৌতুকাবহ হেতুর উপন্যাস করিয়াছেন। তিনি বলেন যে, শব্দ মনুষ্যনির্ম্মিত হইলে সংস্কৃতশব্দগুলি বৈয়াকরণ পণ্ডিতদিগের নির্ম্মিত, ইহা অবশ্যই বলিতে হইবে। ঘটশরাবাদির প্রয়োজন উপস্থিত হইলে লোকে যেমন কুলাল বা কুম্ভকারের বাড়ী যাইয়া বলে যে, আমার এতগুলি ঘটশরাবের প্রয়োজন উপস্থিত হইয়াছে, তাহা প্রস্তুত করিয়া দাও, আমি ব্যবহার করিব ; সেইরূপ শব্দ মনুষ্যনির্ম্মিত হইলে লোকে বৈয়াকরণ পণ্ডিতদিগের গৃহে যাইয়া বলিত যে, আমার আবশ্যক হইয়াছে, আমার জন্য এতগুলি শব্দ প্রস্তুত করিয়া দাও, আমি তাহা ব্যবহার বা প্রয়োগ করিব। তাহা কিন্তু কেহই করে না। অতএব শব্দ নিত্য, মনুষ্যনির্ম্মিত নহে। সে যাহা হউক, শব্দের নিত্যত্ব মীমাংসাদর্শনে সমীচীন যুক্তি দ্বারা সমর্থিত হইয়াছে। শব্দ নিত্য হইলে ম্লেচ্ছভাষা হইতে শব্দগ্রহণের আশঙ্কা হইতে পারে না। কারণ, নিত্য শব্দ জল ও অনলাদির ন্যায় সকলেরই সাধারণ সম্পত্তি এবং যথেচ্ছ ব্যবহার্য্য। জাতিবিশেষে শব্দবিশেষের প্রয়োগের বিরলতা ও প্রাচুর্য্য জাতিবিশেষের অবস্থানুসারে ঘটিয়া থাকে। যে শব্দ যে অর্থে

যে জাতি প্রচুর ব্যবহার করে, সেই জাতির পক্ষে সেই শব্দের সেই অর্থ প্রসিদ্ধ, অপরের পক্ষে অপ্রসিদ্ধ, এইমাত্র প্রভেদ। ব্যবহারের প্রাচুর্য্যই প্রসিদ্ধির কারণ। ব্যবহারের বিরলতা কালে সঙ্কেতবিস্মরণের হেতু হইয়া পড়ে।

ইউরোপীয় পণ্ডিতদিগের অবলম্বিত প্রণালী অনুসারে যাহারা উক্ত-কারণে বেদবাক্যের আধুনিকত্ব বলিতে চাহেন, তাঁহাদের স্মরণ করা উচিত যে, একত্রবাসী এক আদিমজাতি হইতে কালে দুই শাখা দুই বিভিন্ন দেশে উপনিবিষ্ট হইয়া আর্য্য ও ম্লেচ্ছ নাম প্রাপ্ত হইয়াছে, ইহাও ইউরোপীয় পণ্ডিতদিগের সিদ্ধান্ত। সুতরাং কথিত কারণে পিকাদি-শব্দঘটিত বেদবাক্যগুলির আধুনিকত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে না। দেশান্তরে উপনিবিষ্ট হইয়াও এক শাখা ঐ সকল শব্দ বহুলপরিমাণে ব্যবহার করিয়াছেন, সুতরাং ঐ সকল শব্দের অর্থ তাঁহাদের মধ্যে প্রসিদ্ধ, অন্য শাখার ব্যবহার অল্প হইতে অল্পতর হওয়াতে অর্থ অপ্রসিদ্ধ হইয়া পড়িয়াছে। ইহা ভিন্ন আর কিছুই বলা যাইতে পারে না। এক আদিম জাতিরই এক শাখা আর্য্যজাতি ও অপর শাখা ম্লেচ্ছজাতি নামে আখ্যাত, ইহা আমার অঙ্গীকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া যেন বিবেচিত হয় না। ইউরোপীয় প্রণালী অনুসারে আপত্তি হইলে ইউরোপীয় প্রণালী অনুসারে তাহার উত্তর দেওয়া যাইতে পারে, ইহা প্রদর্শন করাই আমার উদ্দেশ্য। উক্ত বিষয়ে আমি কীদৃশ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছি, এস্থলে তাহা বলা নিষ্প্রয়োজন। ধরিয়া লইতে পারেন যে, হয় ত ঐ বিষয়ে আমার কোন সিদ্ধান্তই হয় নাই।

সে যাহা হউক, নিরুক্তাচার্য্য যাস্ক অর্থসামান্য অনুসারে নির্বচন করিবার যে উপদেশ দিয়াছেন, তাহার উদাহরণস্থলে প্রবীণ, উদার প্রভৃতি শব্দ উল্লেখযোগ্য। "প্রকৃষ্টো বীণায়াম্," অর্থাৎ বীণাবিষয়ে প্রকৃষ্ট, এই অর্থে প্রবীণশব্দ ব্যুৎপাদিত। অতএব গান্ধর্ব্ববিদ্যায় দক্ষ ব্যক্তি প্রবীণ-শব্দের প্রকৃত অর্থ। অভ্যাসজনিত পটুতা না হইলে প্রকৃষ্ট বা দক্ষ হইতে পারা যায় না। সুতরাং গান্ধর্ব্ববিদ্যায় দক্ষ ব্যক্তির অবশ্যই অভ্যাসপাটব আছে। এই অভ্যাসপাটবরূপ সামান্য অবলম্বন করিয়া অন্যত্রও প্রবীণ-শব্দের প্রয়োগ হইয়া থাকে। যে ব্যক্তি যে বিষয়ে পরিশ্রমপূর্ব্বক কৌশললাভ করিয়াছে, তাহাকে সেই বিষয়ে প্রবীণ বলা হয়। যেমন,

ব্যাকরণে প্রবীণ, দর্শনে প্রবীণ ইত্যাদি। আরও দূরতর সাদৃশ্য লইয়া লোকে প্রবীণশব্দের প্রয়োগ করিয়া থাকে। প্রবীণ ব্যক্তি কৌশলসম্পন্ন, সুতরাং তাহাতে মহত্ত্ব আছে। এই মহত্ত্ব অবশ্য গুণগত। কিন্তু পরিমাণগত মহত্ত্ব লইয়া কখন-কখন লোকে ইহা প্রয়োগ করিয়া থাকে। যেমন, প্রবীণ বৃক্ষ, প্রবীণ মৎস্য ইত্যাদি। 'আর'শব্দের অর্থ কশার প্রান্তভাগ। সারথিকর্ত্তৃক কশা উত্তোলিত হইবামাত্র অর্থাৎ পৃষ্ঠদেশে কশার প্রান্তভাগ পাতিত করিবার পূর্ব্বেই যে অশ্ব বা বলীবর্দ সারথির অভিপ্রায় বুঝিয়া চলিয়া থাকে, তাহার নাম উদার। কেন না, 'আর' অর্থাৎ কশার প্রান্তভাগ তাহার পৃষ্ঠদেশ হইতে উর্দ্ধগত হইয়াছে, পৃষ্ঠদেশের সহিত আরের সম্বন্ধ হয় নাই। তথাবিধ অশ্বাদি 'উদার'শব্দের সাহজিক অর্থ। কিন্তু অভিপ্রায় বুঝিয়া কার্য্য করা, এই সামান্য বা সাদৃশ্য অবলম্বন করিয়া, যে দাতা প্রার্থীর অভিপ্রায় লক্ষ্য করিয়া প্রার্থনা করিবার পূর্ব্বেই অভিলষিত বস্তু প্রদান করেন, তাঁহাকেও উদার বলা হয়। বর্ণসামান্য অনুসারে নির্বচনের প্রচুর উদাহরণ নিরুক্তগ্রন্থে দেখিতে পাওয়া যায়। বাহুল্যভয়ে তাহা প্রদর্শিত হইল না।

বৈদিক নামকরণপ্রণালীর আভাস পূর্ব্বেই দেওয়া হইয়াছে। নিরুক্ত-গ্রন্থে তাহাই অনুসৃত, ব্যাখ্যাত ও পল্লবিত হইয়াছে। উদাহরণস্বরূপ অগ্নিশব্দের নির্বচনপ্রণালী দেখান যাইতেছে। অগ্নি কি পদার্থ, তদ্বিষয়ে মতভেদ আছে। আত্মবাদীরা বলেন, এক আত্মাই বিভূতি-যোগে নানারূপে অবস্থিত, অতএব সমস্ত শব্দই নানাভাবে অবস্থিত আত্মাকেই প্রতিপাদন করে। লোকবেদপ্রসিদ্ধ যজ্ঞাঙ্গ দেবতাবিশেষের নাম অগ্নি, ইহা যাজ্ঞিকদিগের মত। পৃথিবীস্থিত জ্যোতিঃপদার্থবিশেষ অগ্নি, ইহা নিরুক্তকারদের অভিমত। এই অর্থের প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া অগ্নিপদের নির্বচন প্রদর্শিত হইয়াছে। অগ্রশব্দ ও নীধাতুর যোগে অগ্রণীশব্দ ব্যুৎপন্ন। অগ্রশব্দের অগ্‌-অংশ এবং নীধাতুর দীর্ঘ ঈকার হ্রস্বরূপে বিকৃত করিয়া নীধাতুর নি লইয়া অগ্নিনাম সম্পন্ন করা হইয়াছে। যেহেতু, সকল বিষয়েই ইনি নিজেকে অগ্রে নয়ন করেন। অথবা ইনি দেবতাদের অগ্রণী অর্থাৎ সেনাপতি (১)। অথবা যজ্ঞকর্ম্মে প্রথম

(১) অগ্নি দেবতাদিগের সেনাপতি, ইহা শ্রুতিসিদ্ধ।

নীত অর্থাৎ প্রণীত বলিয়া ইহার নাম অগ্নি। অথবা কি লৌকিক, কি বৈদিক, যে কর্ম্মে ইনি সাধকরূপে উপস্থিত হন, তথায় নিজে প্রধান হইয়া অপর সমস্তকে নিজের অঙ্গতা-নয়ন অর্থাৎ গুণীভূত করেন, এই-জন্য ইহার নাম অগ্নি। "অঙ্গং নয়তি ইত্যগ্নিঃ"। অথবা তৃণ বা কাষ্ঠ যাহা-কিছু আশ্রয় করেন, তাহাকেই অঙ্গতা নয়ন অর্থাৎ আত্মসাৎ করেন বলিয়া ইহার নাম অগ্নি। স্থৌলাষ্ঠীবি আচার্য্যের মতে, অক্নোপন অর্থাৎ রুক্ষকারী বলিয়া ইহাকে অগ্নি বলা হয়। এ মতে 'অক্নোপন'শব্দের বর্ণ-লোপ ও বর্ণবিকার প্রক্রিয়া অনুসারে অগ্নিপদ নিষ্পন্ন হইয়াছে। শাকপূণি আচার্য্য তিনটি ধাতু দ্বারা অগ্নিশব্দের নির্বচন করিয়াছেন। বর্ণবিকারপ্রক্রিয়ানুসারে গত্যর্থ ইন্‌ধাতুর অকার, প্রকাশার্থ অঞ্জ্‌ধাতু বা দাহার্থ দহ্‌ধাতুর গকার এবং প্রাপণার্থ নীধাতুর নি, এইরূপে ধাতু-ত্রয় হইতে অক্ষরত্রয় গ্রহণ করিয়া অগ্নিশব্দ সাধিত বা সংস্কৃত হইয়াছে। কারণ, এই ধাতুত্রয়বাচ্য ক্রিয়াই অগ্নিতে আছে। অগ্নি গতিক্রিয়াযুক্ত, রূপের প্রকাশক বা পার্থিব বস্তুর দাহকারী এবং হবনীয় দ্রব্য দেবতা-দের উদ্দেশে নয়ন করেন। বাক্যের আদি ও অন্ত বর্ণ লইয়াও নির্বচন দেখিতে পাওয়া যায়। "বলাদতীতঃ"—এই বাক্যের আদি ও অন্ত অক্ষর লইয়া 'বত'শব্দ দুর্ব্বলে প্রযুক্ত হইয়াছে। লোকেও স্থল-বিশেষে এইরূপ ব্যবহার দেখিতে পাওয়া যায়। দেশবিশেষে পুষ্করিণীকে 'পুণী'শব্দে অভিহিত করা হয়। কুব্বাণা—এই পদের উকার ও বকার লোপ করিয়া 'ক্রাণা'শব্দের নির্বচন করা হইয়াছে। স্মৃতিপুরাণাদিতেও নৈরুক্ত নির্বচনপ্রণালীই অনুসৃত হইয়াছে—

জয়ং পুণ্যঞ্চ কুরুতে জয়ন্তীমিতি তাং বিদুঃ।

জয় ও পুণ্য করে বলিয়া তাহার নাম জয়ন্তী। এখানে "জয়ং পুণ্যং চ কুরুতে" এই বাক্যের "পুণ্যং চ কুরু" এই অংশ বর্ণলোপপ্রণালী অনুসারে লুপ্ত এবং বর্ণবিকারপ্রক্রিয়া দ্বারা 'তে' এই একার ঈকারে পরিণত করিয়া জয়ন্তীনাম নিষ্পন্ন করা হইয়াছে। মনুসংহিতায় বক্ষ্য-মাণরূপ শরীরশব্দের ব্যুৎপত্তি পরিদৃষ্ট হয়—

যন্মূর্ত্ত্যবয়বাঃ সূক্ষ্মাস্তস্যেমান্যাশ্রয়ন্তি ষট্।
তস্মাচ্ছরীরমিত্যাহুস্তস্য মূর্ত্তিং মনীষিণঃ॥

যেহেতু দেহসকল সেই ব্রহ্মের মূর্ত্তির অহঙ্কার ও পঞ্চতন্মাত্র এই ছয়টি সূক্ষ্ম অবয়বকে আশ্রয় করে, সেইহেতু দেহাকারে পরিণত তাঁহার মূর্ত্তিকে পণ্ডিতেরা শরীর বলেন। কুল্লূকভট্ট বলিয়াছেন,—"ষড়াশ্রয়ণাচ্ছরীরম্," ছয়কে আশ্রয় করে বলিয়া শরীর। সুতরাং বলিতে হইবে যে, ষষ্-শব্দের উত্তর মত্বর্থীয় 'র'প্রত্যয় করিয়া বর্ণবিকারপ্রক্রিয়ানুসারে শরীর-শব্দের ব্যুৎপত্তি করা হইয়াছে। এমন কি, কোন বস্তুর সম্বন্ধ আছে বলিয়া সেই বস্তুর নামে বস্তুবিশেষের নির্দ্দেশ দেখিতে পাওয়া যায়। যেমন, দণ্ডের যোগ আছে বলিয়া দণ্ডশব্দ এবং মঞ্চে অবস্থান করে বলিয়া মঞ্চশব্দ পুরুষে প্রযুক্ত হয়। কখন-কখন বিক্রেয়বস্তুর নামে ফেরিওয়ালাকে ডাকা হয়, ইহা সকলেই অবগত আছেন। দেশবাচক অঙ্গ-বঙ্গ-কলিঙ্গাদি শব্দ তত্তদ্দেশবাসীতে ভূরিপ্রমাণে প্রযুক্ত হইয়া থাকে।

ঐতিহাসিকদিগের মতে হিন্দুনাম ঐ মূল হইতে উদ্ভূত। সিন্ধুনদের পূর্ব্ববর্ত্তী দেশসকল সাধারণতঃ সিন্ধুস্থান অর্থাৎ সিন্ধুপ্রদেশ বলিয়া বিদেশীয়দিগের নিকট পরিচিত। পারস্যভাষায় উহা হিন্দুস্তান বলিয়া আখ্যাত। এই হিন্দুস্থানবাসীদের প্রকৃত নাম হইতে পারে হিন্দুস্থানী, কিন্তু সংক্ষেপতঃ হিন্দুনামে তাহারা নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। স্মরণ রাখিতে হইবে যে, যে সময়ে মুসলমানেরা ভারতীয়দিগকে হিন্দুনামে আখ্যাত করেন, সে সময়ে এ দেশে মুসলমানের বসবাস আদৌ ছিল না। হিন্দুনামের বীজভূত সিন্ধুনদ পারস্যভাষায় হিন্দু, গ্রীক্‌ভাষায় ইন্দুস্ বলিয়া কথিত হয়। তদনুসারে লাটিন্‌ভাষায় ভারতবর্ষের নাম ইণ্ডিয়া হইয়াছে। পারস্য-ভাষায় কৃষ্ণবর্ণও হিন্দুশব্দের এক অর্থ। ঐ ভাষায় হিন্দুকোশপর্ব্বতের নাম হিন্দুকোহ্ অর্থাৎ কৃষ্ণপর্ব্বত। পারসীকদিগের মতে রমণীদিগের গণ্ডস্থলে কৃষ্ণবর্ণ তিল অতিশয় সৌন্দর্য্যবৰ্দ্ধক। বিখ্যাত পারস্যকবি হাফেজ বলিয়াছেন—

অগর আঁন্ তুর্ক শিরাজী বদস্তারদ্ দিলে মারা।
বখালে হিন্দোয়েস্ বক্‌ষম্ সমরকন্দো বোখারা রা॥

ইহার তাৎপর্য্যার্থ এই—শিরাজবাসিনী সে সুন্দরী যদি আমার অন্তঃ-করণকে হস্তগত করে অর্থাৎ আমাকে ভালবাসে, তবে তাহার কৃষ্ণবর্ণ তিলের পরিবর্ত্তে সমরকন্দ ও বোখারা উভয়ই প্রদান করিব। উক্ত পদ্যে

কৃষ্ণবর্ণ অর্থে হিন্দুশব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। সিন্ধুপ্রদেশবাসিগণ অধিকাংশ কৃষ্ণবর্ণ বলিয়া মুসলমানেরা তাহাদিগের হিন্দু-আখ্যা দিয়াছেন কি না, তাহাও চিন্তাশীলদিগের বিবেচ্য। পূর্ব্বকালে মুসলমানেরা আফ্রিকা হইতে ক্রীতদাসের আমদানী করিতেন। আফ্রিকাবাসীরা কৃষ্ণবর্ণ বলিয়া হিন্দুশব্দে অভিহিত হইত। কালে দাসমাত্রই হিন্দুনামে আখ্যাত হইয়াছিল। বিজয়ী মুসলমানগণ ঘৃণাপূর্ব্বক সিন্ধুপ্রদেশবাসীদিগকে হিন্দুনামে আখ্যাত করিয়াছেন কি না, তাহাও চিন্তয়িতব্য বিষয় বটে। বুঝা যাইতেছে যে, হিন্দুনাম আমাদিগের নিজসম্পত্তি নহে, বাবুনামের ন্যায় উহা অন্যের প্রদত্ত। অনন্তরনির্দ্দিষ্ট কারণদ্বয়ের কোনও কারণে বা উভয় কারণে যদি হিন্দুনামের উৎপত্তি হইয়া থাকে, তবে হিন্দুনাম সিন্ধু-প্রদেশবাসীদিগের পক্ষে গ্লানিকর ভিন্ন গৌরবের বস্তু নহে। অথচ আমরা হিন্দুনামের কতই-না গৌরব করিয়া থাকি। সুতরাং ইহাকে বেদান্ত-মতসিদ্ধ অবিদ্যা বা অজ্ঞানের অনির্বচনীয় প্রভাবের যৎসামান্য আভাস ভিন্ন আর কি বলা যাইতে পারে। মেরুতন্ত্রে হিন্দুশব্দের অন্যবিধ ব্যুৎপত্তি প্রদর্শিত হইয়াছে। যথা—

হীনঞ্চ দূষয়ত্যেব হিন্দুরিত্যুচ্যতে প্রিয়ে।

হীন অর্থাৎ নিকৃষ্ট আচারব্যবহারকে দূষিত করে বলিয়া হিন্দুনামে অভি-হিত হয়। কেহ কেহ বলেন যে, মেরুতন্ত্রে লণ্ডননগরের উল্লেখ আছে, অতএব উহা নিতান্ত আধুনিক। কিন্তু তাঁহাদের বিবেচনা করা উচিত যে, পুরাণাদিতে অনেক ভবিষ্যদুক্তি আছে। মেরুতন্ত্রেও ভবিষ্যদুক্তিস্থলেই লণ্ডননগরের উল্লেখ আছে। সুতরাং তদ্দ্বারা মেরুতন্ত্রের আধুনিকত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে না। উহা যে ভবিষ্যদুক্তি, তাহা দেখাইবার জন্য মেরুতন্ত্র হইতে কিয়দংশ উদ্ধৃত হইতেছে—

পশ্চিমাম্নায়মন্ত্রাস্তু প্রোক্তাঃ পারস্যভাষয়া।
অষ্টোত্তরশতাশীতির্যেষাং সংসাধনাৎ কলৌ।
পঞ্চ খানাঃ সপ্ত মীরা নব সাহা মহাবলাঃ।
হিন্দুধর্ম্মপ্রলোপ্তারো জায়ন্তে চক্রবর্ত্তিনঃ।
হীনঞ্চ দূষয়ত্যেব হিন্দুরিত্যুচ্যতে প্রিয়ে।

পূর্ব্বাম্নায়ে নবশতং ষড়শীতিঃ প্রকীর্ত্তিতা।
ফিরিঙ্গভাষয়া মন্ত্রা যেষাং সংসাধনাৎ কলৌ।
অধিপা মণ্ডলানাঞ্চ সংগ্রামেষ্বপরাজিতাঃ।
ইংরেজা নবষট্পঞ্চ লণ্ড্রাশ্চাপি ভাবিনঃ।

ইহার ব্যাখ্যা অনাবশ্যক। কিন্তু মেরুতন্ত্রের প্রামাণ্য সন্দেহ করিবার অন্য কারণ আছে। তাহা এই—পারস্য ভাষা এবং ফিরিঙ্গভাষায় যে সকল মন্ত্রের কথা বলা হইয়াছে, তত্তদ্ভাষাভিজ্ঞেরা জানেন যে, বস্তুগত্যা উহাদের অস্তিত্ব নাই। কোন প্রামাণিক গ্রন্থকার মেরুতন্ত্র হইতে বচন উদ্ধৃত করেন নাই। হিন্দুনাম চিরন্তন হইলে শ্রুতিস্মৃতিপুরাণাদি গ্রন্থে আর্য্যনামের ন্যায় হিন্দুনামের উল্লেখ থাকিত।

সে যাহা হউক, নামকরণের যে সকল প্রণালী প্রদর্শিত হইয়াছে, তাহার প্রতি মনোযোগ করিলে দর্শনশাস্ত্রের নামকরণবিষয়ে কোনও অনুপপত্তি থাকিতে পারে না। দর্শনশব্দের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ যাহাই হউক না কেন, শাস্ত্রবিশেষ যে তাহার প্রসিদ্ধ অর্থ, তদ্বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে না। যে শাস্ত্রবিশেষে যুক্তিদ্বারা বক্তব্যবিষয় সমর্থিত হয়, সচরাচর তাহাকেই দর্শনশাস্ত্র বলে। এতাবতা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া যাইতে পারে যে, দর্শনশব্দ ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ বা তাহার সাদৃশ্য লইয়া শাস্ত্রবিশেসে প্রযুক্ত; অথবা শাস্ত্রবিশেষে রূঢ়।

কেহ দর্শনশব্দের অন্যরূপ ব্যাখ্যা করিয়া থাকেন। চাক্ষুষজ্ঞান দৃশ্-ধাতুর মুখ্য অর্থ হইলেও জ্ঞানও উহার অপর অর্থ, ইহা পূর্ব্বাচার্য্যগণ স্পষ্টভাষায় স্বীকার করিয়াছেন। এস্থলে দৃশ্ধাতুর জ্ঞান অর্থ গ্রহণ করিলে, যাহা জ্ঞানের সাধন, তাহাই দর্শনশব্দের ব্যুৎপত্তিলভ্য-অর্থরূপে প্রতীয়মান হয়। অন্তঃকরণাদি জ্ঞানের সাধন হইলেও তাহা শাস্ত্র নহে। আপত্তি হইতে পারে যে, শাস্ত্রমাত্রই জ্ঞানের সাধন, অনাদি বেদ হইতে অদ্যতনীয় কাব্য পর্য্যন্ত সকলই অল্পাধিকপরিমাণে জ্ঞানের সাধন বলিয়া শাস্ত্রমাত্রই দর্শনশাস্ত্ররূপে পরিগণিত হইতে পারে। এতদুত্তরে তাঁহারা বলেন যে, জ্ঞানসামান্য ও জ্ঞানবিশেষ, এই উভয় অর্থেই জ্ঞানশব্দের প্রচুর প্রয়োগ দেখিতে পাওয়া যায়। অমরসিংহ বলিয়াছেন—

মোক্ষে ধীর্জ্ঞানমন্যত্র বিজ্ঞানং শিল্পশাস্ত্রয়োঃ।

মোক্ষবিষয়ক বুদ্ধির নাম জ্ঞান, শিল্প ও শাস্ত্রবিষয়ক বুদ্ধির নাম বিজ্ঞান। প্রকৃতস্থলে দৃশ্‌ধাতুর জ্ঞানবিশেষ অর্থাৎ মোক্ষবিষয়ক-জ্ঞানরূপ অর্থ গ্রহণ করিলে উক্ত আপত্তি নিরাকৃত হইতে পারে। কেন না, দর্শন-শাস্ত্র মোক্ষবিষয়ক জ্ঞানের সাধন, অপরাপর শাস্ত্র জ্ঞানসামান্যের সাধন হইলেও মোক্ষবিষয়ক জ্ঞানের সাধন নহে।

ভিন্ন ভিন্ন দর্শনের প্রতিপাদ্য বিশেষ বিশেষ বিষয় অবলম্বন করিয়া অধিকাংশ স্থলে দর্শনসকলের বিশেষ বিশেষ নাম হইয়াছে। দর্শনান্তরে অনালোচিত 'বিশেষ'নামক একটি অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকৃত হওয়াতে কণাদের দর্শন বৈশেষিকদর্শন বলিয়া আখ্যাত। ন্যায়পদার্থ বিশেষরূপে আলোচিত ও প্রযুক্ত হওয়ায় গোতমের দর্শনের নাম ন্যায়দর্শন। সাংখ্য-দিগের দর্শনের নাম সাংখ্যদর্শন, পতঞ্জলির দর্শনের নাম পাতঞ্জলদর্শন, এই দুইটি নাম যথাক্রমে সম্প্রদায় ও কর্ত্তার নামানুসারে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। পাতঞ্জলদর্শনের অপর নাম যোগদর্শন। কেন না, তাহাতে যোগের বিস্তর ব্যাখ্যা আছে। সাংখ্য ও পাতঞ্জল দর্শনের সাধারণ নাম সাংখ্যপ্রবচন। কারণ, তত্ত্বসমাসনামক আদি বা সংক্ষিপ্ত সাংখ্যদর্শনের পদার্থাবলী উক্ত উভয় দর্শনে প্রকৃষ্টরূপে উক্ত অর্থাৎ ব্যাখ্যাত হইয়াছে। মহাভারতে সাংখ্যশব্দের এইরূপ ব্যাখ্যা দেখিতে পাওয়া যায়—

সংখ্যাং প্রকুর্ব্বতে চৈব প্রকৃতিঞ্চ প্রচক্ষতে।
তত্ত্বানি চ চতুর্ব্বিংশৎ তেন সাংখ্যাঃ প্রকীর্ত্তিতাঃ॥

যাঁহারা সংখ্যা অর্থাৎ সম্যক্‌ জ্ঞানের উপদেশ করেন এবং প্রকৃতি ও চতুর্বিংশতি তত্ত্ব বলেন, তাঁহারা সাংখ্য। বেদবাক্যসকলের উৎকৃষ্ট বিচার আছে বলিয়া জৈমিনির দর্শনের নাম মীমাংসাদর্শন। 'শরীর'শব্দের উত্তর কুৎসার্থে কন্‌-প্রত্যয় করিয়া 'শরীরক'শব্দ নিষ্পন্ন হইয়াছে। 'শারীরক'শব্দের অর্থ কুৎসিতশরীরবাসী জীবাত্মা (১)। কুৎসিত-শরীরবাসী জীবাত্মা উৎকৃষ্টরূপে বিচারিত হইয়াছে বলিয়া ব্যাসের দর্শনের

(১) শরীর স্বভাবতঃ কুৎসিত, কেন না, মূত্রপুরীষোপহত মাতার উদর তাহার উৎপত্তি ও অবস্থিতির স্থান, শুক্র-শোণিত তাহার উপাদান, শরীর স্বয়ং মূত্র-পুরীষ-মাংস-শোণিতাদি-যুক্ত।

নাম শারীরকমীমাংসা। বেদান্তবাক্যসকলের অর্থ বিচারিত হইয়াছে বলিয়া উহার অপর নাম বেদান্তদর্শন। জৈমিনি ও ব্যাসের দর্শন উভয়ই মীমাংসাশব্দেও অভিহিত হয়। মীমাংসাশব্দের অর্থ পূজিত বিচার বা বেদবিচার। দুই দর্শনের পার্থক্য বুঝাইবার জন্য ব্যাসের দর্শন উত্তরমীমাংসা ও ব্রহ্মমীমাংসা এবং জৈমিনির দর্শন পূর্ব্বমীমাংসা, কর্ম্ম-মীমাংসা ও অধ্বরমীমাংসা নামে ব্যবহৃত হয়। বৌদ্ধদর্শন, আর্হতদর্শন প্রভৃতি কতগুলি দর্শন সম্প্রদায়নামে এবং পাণিনীয়দর্শন প্রভৃতি কর্ত্তৃ-নামে আখ্যাত হইয়াছে।

কণাদ প্রভৃতি দর্শনকর্ত্তারা তাঁহাদের গ্রন্থে বৈশেষিকাদি বিশেষ বিশেষ নামগুলি ব্যবহার করেন নাই। ভাষ্যকার প্রভৃতি ঐ সকল নাম ব্যবহার করিয়াছেন। কিন্তু আশ্চর্য্যের বিষয় যে, দর্শনকার বা ভাষ্যকার কেহই দর্শননাম ব্যবহার করেন নাই। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শারীরক-ভাষ্যে এবং উদয়নাচার্য্য তাঁহার ন্যায়কুসুমাঞ্জলি প্রকরণে দর্শনশব্দ ব্যবহার করিয়াছেন। অবশ্য তাহার বহুপূর্ব্বে দর্শনশব্দ ব্যবহৃত হইত। কারণ, ঐরূপ প্রসিদ্ধি না থাকিলে তাঁহারা উহা ব্যবহার করিতেন না। ফলতঃ দর্শননাম অধ্যেতৃসম্প্রদায়প্রসিদ্ধ। অর্থাৎ অধ্যেতারা দর্শননাম ব্যবহার করিয়াছেন। তদনুসারেই উহা প্রসিদ্ধ হইয়াছে। কেবল দর্শন বলিয়া নহে, কল্পসূত্র ও গৃহ্যসূত্রসকল বেদভেদে ও শাখাভেদে ভিন্ন ভিন্ন। কোন্ বেদের বা কোন্ শাখার কোন্ সূত্র, তাহা সূত্রগ্রন্থে কথিত হয় নাই। এমন কি, কোন্ মন্ত্র বা সংহিতা এবং কোন্ ব্রাহ্মণ কোন্ শাখার, তাহাও সংহিতা বা ব্রাহ্মণে নির্দ্দিষ্ট নাই। উহাও অধ্যেতৃসম্প্রদায়প্রসিদ্ধ। এখন সকলেই বুঝিতে পারিতেছেন যে, অধ্যয়ন ও অধ্যাপনার লোপ কেবল বিদ্যালোপের কারণ নহে। উহা রহিত হইলে কালে গ্রন্থের পরিচয় পর্য্যন্ত রহিত হইয়া যাইতে পারে। অতএব পূর্ব্বপুরুষদিগের প্রতি ভক্তিপ্রদর্শন এবং ভবিষ্যবংশীয়দিগের মঙ্গলের জন্য কৃতবিদ্যমণ্ডলী দর্শনশাস্ত্রাদির অনুশীলনবিষয়ে বদ্ধপরিকর হউন, ভগবান্ তাঁহাদের সহায় হউন।

তৃতীয় লেক্‌চর।

দর্শনশাস্ত্র।

কি প্রয়োজন সম্পাদনের জন্ত দর্শনশাস্ত্রের আবির্ভাব, তাহার উপকারিতা ও আবশ্যকতাই বা কি, কেনই বা দর্শনশাস্ত্রের এত সমাদর? যাঁহারা দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলনে প্রবৃত্ত হইবেন, স্বভাবতই তাঁহাদের এই সকল বিষয় পরিষ্কাররূপে জানিবার অভিলাষ হইবে। প্রাণিমাত্রই কোন একটি প্রয়োজন লক্ষ্য করিয়াই কার্য্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকে, নিষ্প্রয়োজন প্রবৃত্তি আকাশকুসুমের মত অলীক বলিলে অত্যুক্তি হয় না। এইজন্ত অগ্রে প্রয়োজনের বিষয় আলোচনা করা যাইতেছে। দর্শনশাস্ত্র যেরূপ উচ্চস্থান অধিকার করিয়াছে, তাহার উদ্দেশ্যও অবশ্যই তদনুরূপ উচ্চ হইবে।

পূর্ব্বে বলিয়াছি, ভারতীয় দর্শনসকল আধ্যাত্মিক দর্শন। মহর্ষিগণ অধিকাংশ দর্শনের প্রণেতা। তাঁহাবা অধ্যাত্মজগতে বিচরণশীল। তাঁহাদের প্রণীত দর্শন অধ্যাত্মবিদ্যাবিশেষ এবং আধ্যাত্মিক বিষয়ে কোনরূপ-বিশিষ্টপ্রয়োজন-সম্পাদনার্থ প্রবৃত্ত—ইহা সহজেই বোধগম্য হইতে পারে। বস্তুগত্যা আধ্যাত্মিক-প্রয়োজন-সম্পাদনই দর্শনশাস্ত্রের মুখ্য ও প্রধান উদ্দেশ্য বা প্রয়োজন। ধর্ম্ম, অর্থ, কাম, মোক্ষ, এই চতুর্ব্বিধ পুরুষার্থ অর্থাৎ পুরুষপ্রয়োজনের মধ্যে মোক্ষ বা মুক্তিই পরম-পুরুষার্থ, ইহা সর্ব্ববাদিসিদ্ধ। মহর্ষি কণাদ ও গোতম প্রভৃতি অধিকাংশ দর্শনপ্রণেতাগণ নিঃশ্রেয়স বা মুক্তিই তাঁহাদের দর্শনের প্রয়োজন, ইহা স্পষ্টভাষায় বলিয়া গিয়াছেন। তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির কারণ, ইহাও তাঁহারা মুক্তকণ্ঠে স্বীকার করিয়াছেন। ফলতঃ তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির উপায়—এ বিষয়ে অধ্যাত্মবেত্তাদিগের মতভেদ নাই। কেন না, সংসার বা বন্ধন মিথ্যাজ্ঞানজন্ত। সুতরাং তত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানের অপনয় সাধন করিয়া মুক্তি সম্পাদন করিবে, ইহা অনায়াসবোধ্য। আত্মা বস্তুগত্যা দেহাদি-

ভিন্ন হইলেও দোষবশতঃ সাংসারিক মানবগণ দেহ বা ইন্দ্রিয়াদিকেই আত্মা বলিয়া জানে। ইহাই হইল মিথ্যাজ্ঞান, ইহাই অনর্থের মূল। এই মিথ্যাজ্ঞান অপনীত না হইলে মুক্তি হইতে পারে না; এবং এই মিথ্যাজ্ঞানের অপনয় একমাত্র আত্মতত্ত্বজ্ঞানসাধ্য। এইজন্য আত্মতত্ত্ব-সাক্ষাৎকারের উদ্দেশে আত্মার শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন বেদে বিহিত হইয়াছে। স্মৃতিকার বেদবিহিত শ্রবণমননের উপায় নির্দ্দেশ করিয়াছেন—

শ্রোতব্যঃ শ্রুতিবাক্যেভ্যো মন্তব্যশ্চোপপত্তিভিঃ।
মত্বা চ সততং ধ্যেয় এতে দর্শনহেতবঃ॥

শ্রুতিবাক্য হইতে শ্রবণ ও উপপত্তি দ্বারা মনন করিয়া অবিচ্ছিন্নভাবে ধ্যান করিবে। এই তিনটি আত্মদর্শনের বা আত্মসাক্ষাৎকারের হেতু। উপপত্তি—যুক্তি বা অনুমান।

আশঙ্কা হইতে পারে যে, যাহা বেদবাক্য হইতে শ্রুত হইবে, তাহা অবশ্য যথার্থ, সুতরাং তদ্বিষয়ে মননাদি অনাবশ্যক। কিন্তু লোকের স্বভাব এই, আপ্তোপদেশ অর্থাৎ অভ্রান্তপুরুষের বিশ্বাস্যবাক্যে যাহা শ্রবণ করে, যুক্তি বা অনুমান দ্বারা তাহা বুঝিতে চায়, যাহা যুক্তিসঙ্গত বিবেচনা করে, তাহা প্রত্যক্ষ দেখিতে ইচ্ছুক হয়। প্রত্যক্ষ দেখিতে পাইলে তদ্বিষয়ে আর কোনরূপ জিজ্ঞাসা থাকে না। সুতরাং প্রমিতি বা যথার্থজ্ঞান প্রত্যক্ষাবসান অর্থাৎ প্রত্যক্ষদর্শন হইলে জিজ্ঞাসা অর্থাৎ জানিবার ইচ্ছা নিবৃত্ত হয়, ইহা স্বাভাবিক বা অনুভব-সিদ্ধ। ন্যায়ভাষ্যকারও এইরূপই সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তত্ত্বজ্ঞান-মাত্রই মুক্তির কারণ নহে। সাক্ষাৎকার অর্থাৎ প্রত্যক্ষাত্মক তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির কারণ। প্রত্যক্ষাত্মক তত্ত্বজ্ঞান বা আত্মদর্শন শ্রবণমাত্রসাধ্য নহে। উহাতে মনন ও নিদিধ্যাসনেরও আবশ্যকতা আছে। শ্রবণ শ্রবণেন্দ্রিয়মাত্রসাধ্য, মনন অন্তঃকরণসাধ্য। একেন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান অপেক্ষা একাধিক-ইন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান সমধিক বিশ্বসনীয়। দেহাদিতে আত্মভ্রম যেরূপ প্রত্যক্ষ, দেহাতিরিক্ত আত্মজ্ঞানও সেইরূপ প্রত্যক্ষাত্মক হওয়া আবশ্যক। পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞান, প্রত্যক্ষাত্মক মিথ্যাজ্ঞানের সমুচ্ছেদ-বিধানে সক্ষম হয় না। তত্ত্বজ্ঞান প্রত্যক্ষাত্মক হইলে তবে প্রত্যক্ষাত্মক

মিথ্যাজ্ঞানের উন্মূলন করিতে পারে। এইজন্য শ্রুতি ও স্মৃতিতে শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন আত্মদর্শনের হেতু বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে।

দর্শনশাস্ত্র মননের উপায় নির্দ্দেশ করিয়া দেয়। এই কারণে দর্শনশাস্ত্রের অপর দুইটি নাম—মননশাস্ত্র ও বিচারশাস্ত্র। দর্শনশাস্ত্রের এতাদৃশ সমুচ্চ লক্ষ্য বা প্রয়োজন আছে বলিয়াই দর্শনশাস্ত্রের এত আদর ও এত গৌরব। পাংশুলপাদুক কৃষীবল হইতে শাস্ত্রব্যবসায়ী বিদ্বান্ পর্য্যন্ত সকলেই "অহং স্থূলঃ, অহং কৃশঃ" অর্থাৎ 'আমি স্থূল, আমি কৃশ' এইরূপে সংঘাত অর্থাৎ দেহাদিকেই আত্মা বলিয়া জানে। দর্শনশাস্ত্র বুঝাইয়া দেয় যে, আত্মা দেহ নহে, আত্মা দেহ হইতে ভিন্ন পদার্থ। যে দর্শনশাস্ত্র সর্ব্বসাধারণের প্রত্যক্ষ অনুভবের অসত্যতা প্রতিপন্ন করিয়া আশাতীত কৃতকার্য্যতা লাভ করিয়াছে, মোহান্ধ মানবের জ্ঞানচক্ষু সমুন্মীলিত করিয়াছে, ইহলোকের অকিঞ্চিৎকরত্ব প্রদর্শন করিয়া অপ্রতর্ক্য অচিন্তনীয় পরলোকের পথে মানবকে পরিচালিত করিয়াছে, গাঢ়তর অন্ধকারে পরিস্ফুট আলোক বিকীর্ণ করিয়াছে, সংক্ষেপতঃ জগতে যুগান্তর উপস্থিত করিয়াছে, সে দর্শনশাস্ত্রের গৌরব ও মহিমা অভিনিবেশসহকারে বুঝিবার যোগ্য, বাক্যদ্বারা বুঝাইবার যোগ্য নহে।

আত্মা দেহ নহে, দেহ হইতে ভিন্ন, ইহা শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে সত্য; কিন্তু পূর্ব্বেই বলিয়াছি, লোকের স্বভাব এই যে, তাহারা উপদেশমাত্রে তৃপ্তিলাভ করিতে পারে না,—উপদিষ্ট বিষয় উপপত্তিসহকারে বুঝিবার জন্য ব্যগ্র হয়। দর্শনশাস্ত্র সেই উপপত্তি নির্দ্দেশ করিয়া দেয় বা শাস্ত্রের উপদেশ উপপত্তিসহকারে বুঝাইয়া দেয়। এমন লোকও একান্ত বিরল নহে যে, শাস্ত্রের প্রতি তাহাদের তাদৃশ আস্থা নাই, বা সম্পূর্ণ অনাস্থাই রহিয়াছে, তথাপি দর্শনশাস্ত্র তাহাদিগের পক্ষেও আত্মার দেহাতিরিক্তত্ব প্রতিপন্ন করিতে সক্ষম। কুতার্কিকদিগের তর্কজাল ছিন্নভিন্ন করিয়া সমীচীন তর্কের সাহায্যে শাস্ত্রের প্রামাণ্য সংস্থাপনপূর্ব্বক বিপথগামীকে সৎপথে আনয়ন করা, লক্ষ্যভ্রষ্টকে লক্ষ্যের অভিমুখ করা, দর্শনশাস্ত্র ভিন্ন অপর কোনও শাস্ত্রের সাধ্যায়ত্ত নহে।

পরমকারুণিক শাস্ত্র পিতামাতার ন্যায় লোকের হিতকর উপদেশ

দিয়াছেন। কিন্তু বিকৃতবুদ্ধি গর্ব্বিত পুত্র পিতামাতার উপদেশ গ্রাহ্য করে না। সে যতক্ষণ না তাড়িত হয়, ততক্ষণ কিছুতেই পিতা-মাতার উপদেশের অনুবর্ত্তন করিতে চাহে না। তাড়িত হইলে তাড়নার ভয়ে উপদেশের বশবর্ত্তী হইতে বাধ্য হয়। আমরাও তদ্রূপ শাস্ত্রের উপদেশের প্রতি অনাস্থা বা অনাদর প্রদর্শন করিলে, দর্শনশাস্ত্রের অকাট্য-তর্করূপ কশাঘাতে নিয়মিত হইয়া শাস্ত্রের উপদেশের প্রতি আস্থা ও ভক্তি প্রদশন করিতে বাধ্য হই। মাণ্ডলিক রাজগণ যেমন সম্রাট্-কর্ত্তৃক রক্ষিত হয়েন, অপরাপর শাস্ত্র সেইরূপ দশনশাস্ত্রের সাহায্যে রক্ষিত ও পরিপুষ্ট হয়। ফলতঃ দশনশাস্ত্র শাস্ত্রজগতে সম্রাট্, লোকের পক্ষে গুরুর ন্যায় মঙ্গলাকাঙ্ক্ষী, বন্ধুর ন্যায় হিতোপদেষ্টা, প্রিয়তমের ন্যায় প্রীতিপ্রদ। উৎকৃষ্ট শাস্ত্রের উৎকৃষ্ট উদ্দেশ্য, মণিকাঞ্চনযোগ সম্পাদন করিয়াছে। বুদ্ধির নির্ম্মলতা ও সূক্ষ্মগ্রাহিতা এবং তর্কশক্তির সমুন্মেষ প্রভৃতি দর্শনশাস্ত্রের অবান্তর প্রয়োজন। অবান্তর প্রয়োজন-গুলি দশনশাস্ত্রের মুখ্য প্রয়োজনের তুলনায় যৎসামান্য ও ক্ষুদ্র বলিয়া প্রতীয়মান হইলেও, শাস্ত্রান্তরের পক্ষে তাহাই অসামান্য ও পর্ব্বতপ্রমাণ বলিতে হইবে, সন্দেহ নাই। কেন না, অন্যান্য শাস্ত্র ততদূর অগ্রসর হইতেও সক্ষম নহে। বলা বাহুল্য যে, পৌরুষেয় শাস্ত্রের প্রতি লক্ষ্য করিয়াই এইরূপ বলা হইল। অপৌরুষেয় বা ঈশ্বরীয় বেদশাস্ত্রের কথা স্বতন্ত্র। চিন্তাশীল সুধীগণ স্বীকার করিতে বাধ্য যে, সমস্ত শাস্ত্রই বেদশাস্ত্র হইতে সমুদ্ভূত হইয়াছে। নাস্তিকশিরোমণি চার্ব্বাক বেদের প্রকৃত অর্থ বুঝিতে পারেন নাই। তিনি ভ্রান্ত হইয়া তাঁহার দর্শনের মূলভিত্তি বেদ হইতে সমাহৃত মনে করিয়াছিলেন। এইজন্য তিনি নিজে বেদ না মানিলেও আস্তিকদিগের চক্ষে ধূলিনিক্ষেপ করিবার উদ্দেশে তাঁহার দশনেও বেদবাক্য প্রমাণরূপে উপন্যস্ত করিয়াছেন। দেখিতে পাওয়া যায় যে, যাঁহারা শাস্ত্র মানেন না, তাঁহারাও শাস্ত্র-বিশ্বাসীদিগকে ঠকাইবার জন্য শাস্ত্রের দোহাই দিয়া থাকেন।

সত্য বটে, জৈমিনির কর্ম্মমীমাংসা কর্ম্মকাণ্ডীয় বেদবাক্যাবলীর মীমাংসায় পর্য্যবসিত। মীমাংসাদর্শনের প্রয়োজন মুক্তি নহে, কর্ম্মের অববোধমাত্রই তাহার প্রয়োজন। কিন্তু মুক্তি সাক্ষাৎসম্বন্ধে তত্ত্বজ্ঞান-

সাধ্য হইলেও পরোক্ষভাবে কর্ম্মও মুক্তি সম্পাদন করে। কেন না, কর্ম্ম-দ্বারা সত্ত্বশুদ্ধি না হইলে তত্ত্বজ্ঞানের আবির্ভাব হয় না। অতএব মুক্তি মীমাংসাদর্শনের সাক্ষাৎ প্রয়োজন না হইলেও পরম্পরা প্রয়োজন, সন্দেহ নাই। কারণ চিত্তশুদ্ধির একমাত্র কারণ কর্ম্ম ও তাহাই মীমাংসাদর্শনের আলোচ্য বিষয়। আর এক কথা। অনেক বৈদান্তিক আচার্য্য, স্পষ্টাক্ষরে না হউক, প্রকারান্তরে জৈমিনির প্রতি কটাক্ষ করিয়াছেন যে, জৈমিনির মতে মুক্তি আত্মস্বরূপ নহে, স্বর্গাদির ন্যায় লোকান্তর বা স্বর্গবিশেষ। "যামিমাং পুষ্পিতাং বাচম্"—এই উক্তিদ্বারা ভগবান্ও মীমাংসকদিগের প্রতিই কটাক্ষ করিয়াছেন কি না, তাহাও বিবেচ্য। সে যাহা হউক, বেদে আছে যে, সোমযাগ করিলে অমৃতত্বলাভ হয়। মুক্তি আর অমৃতত্ব এক কথা। মুক্তি আর অমৃতত্ব এক পদার্থ, ইহা সমস্ত দার্শনিকদিগের অবিসংবাদী সিদ্ধান্ত। অতএব বলা যাইতে পারে যে, জৈমিনির দর্শনেরও প্রয়োজন মুক্তি। তবে, জৈমিনি যাহাকে মুক্তি বলেন, অপর দার্শনিকেরা তাহাকে মুক্তি বলেন না। জৈমিনির সম্মত মুক্তি এবং অপরাপর দার্শনিকদিগের সম্মত মুক্তি ভিন্ন ভিন্ন, একরূপ নহে, এইমাত্র প্রভেদ। ইহাতে কিছু আসে-যায় না। প্রচুরপরিমাণে দার্শনিকদিগের পরস্পর মতভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। স্মরণ করিতে হইবে যে, দর্শনসকলের প্রস্থানভেদই ঐরূপ মতভেদের কারণ। রামানুজস্বামীর মতে জৈমিনির পূর্ব্বমীমাংসা ও ব্যাসের উত্তরমীমাংসা, এই দুইটি ভিন্ন ভিন্ন দর্শন নহে, উভয়ে মিলিয়া একটি দর্শন। একই দর্শনের ভিন্ন ভিন্ন অংশ তাঁহারা প্রণয়ন করিয়াছেন। অর্থাৎ দর্শনের কর্ম্মকাণ্ডাংশ জৈমিনি এবং জ্ঞান-কাণ্ডাংশ বেদব্যাস প্রণয়ন করিয়াছেন। যেমন অষ্টাধ্যায়ীর একই কাশিকা বৃত্তির ভিন্ন ভিন্ন অংশ বামন ও জয়াদিত্য রচনা করিলেও ঐ ঐ অংশ ভিন্ন ভিন্ন গ্রন্থ নহে, একই কাশিকা বৃত্তি, তদ্রূপ ভিন্ন ভিন্ন অংশ জৈমিনি এবং ব্যাসের রচিত হইলেও উহা ভিন্ন ভিন্ন দর্শন নহে, উভয়ে মিলিয়া একই মীমাংসাদর্শন। এই মতে মীমাংসাদর্শনের উদ্দেশ্য যে মুক্তি, তাহাতে কোনও সন্দেহ থাকিতে পারে না। লোকপ্রসিদ্ধি অনুসারে এ প্রস্তাবের অনেকস্থলে মীমাংসাদর্শন ও বেদান্তদর্শন ভিন্ন ভিন্ন দর্শনরূপে ব্যবহৃত হইবে।

সংক্ষেপে দর্শনশাস্ত্রের প্রয়োজন প্রদর্শিত হইল। তদ্দ্বারাই দর্শন শাস্ত্রেব উপকাবিতা ও আবশ্যকতা হৃদয়ঙ্গম হইতে পাবে। আবশ্যকতা-সম্বন্ধে ইহা বলিলেই যথেষ্ট হইবে যে, দশনশাস্ত্রের সাহায্য ভিন্ন কি শাস্ত্রীয়, কি লৌকিক, কোন বিষয়েই একপদও অগ্রসর হইবাব উপায় নাই। শাস্ত্রার্থবিষয়ে কোনরূপ সন্দেহ উপস্থিত হইলে দর্শনশাস্ত্রের সহায়তা ভিন্ন তাহার মীমাংসা হইতে পারে না, ইহা শাস্ত্রব্যবসায়িমাত্রেই অবগত আছেন। লৌকিক বিষয়েও এইটি কর্ত্তব্য, এইটি অকর্ত্তব্য, ইহা ভাল, ইহা মন্দ—এইরূপ নির্ণয কবিতে হইলে অনুকূল বা প্রতিকূল যুক্তি আবশ্যক হয়। যুক্তিব আকর দর্শনশাস্ত্র। অন্যান্য শাস্ত্রে যে যুক্তির অবতাবণা দেখা যায়, তাহাবও মূলভিত্তি দর্শনশাস্ত্র। একটি সামান্য উদাহবণ দেওয়া যাইতেছে। গ্রীষ্ম ঋতুতে শবীবেব উষ্ণতার মাত্রা অত্যন্ত অধিক হইলে তাহাব প্রশমনেব জন্য অনেকে স্নান কবিয়া থাকেন। ইষ্টসাধনতাজ্ঞান প্রবৃত্তির কাবণ—ইহা পূর্ব্বে সমর্থিত হইয়াছে। স্নান আমাব ইষ্টসাধন অর্থাৎ স্নান করিলে আমার অভিলষিত উষ্ণতার প্রশমন হইবে—স্নানে প্রবৃত্ত হইবাব পূর্ব্বে অবশ্যই লোকের ঈদৃশ জ্ঞান হইয়া থাকে। তাহা না হইলে স্নানে প্রবৃত্তিই হইতে পারে না। এখন কথা হইতেছে যে, স্নান করিবাব পর উষ্ণতাব প্রশমন তৎক্ষণাৎ অনুভব কবা যায় বটে, কিন্তু স্নান কবিলে উষ্ণতা প্রশমিত হইবে, স্নান কাববার পূর্ব্বে এইরূপ ভবিষ্যৎ বিষয় জানিবার উপায় কি? এতদুত্তবে যদি বলা হয় যে, অনেকবার দেখা গিয়াছে যে, স্নান কাববার পূর্ব্বে যেরূপ উষ্ণতাব অনুভব হয়, স্নান কবিলে তাহা অনেক অংশে প্রশমিত হইয়া থাকে, অতএব বুঝা যাইতেছে যে, স্নান উষ্ণতাপ্রশমনেব একটি উপায়। কর্ত্তব্য স্নানও স্নান বটে, সুতবাং তদ্দ্বারাও উষ্ণতা প্রশমিত হইবে। এইরূপে, স্নান কবিলে উষ্ণতা প্রশমিত হইবে—এই ভবিষ্যৎ বিষয়ের জ্ঞান লোকের অনায়াসে হইতে পারে। কিন্তু তাহা হইলে অবশ্য বলিতে পাবা যায় যে, এস্থলে লোকে অজ্ঞাতভাবে দশনশাস্ত্রের সহায়তা গ্রহণ কবিতেছে। কাবণ, স্নানের পূর্ব্বে ভবিষ্যৎ উষ্ণতাপ্রশমনের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেন না, বিদ্যমান বিষয়েবই প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। অনাগত (ভবিষ্যৎ) ও অতীত বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয় না। স্নান করিবার পূর্ব্বে সেই স্নানজন্য

উষ্ণতাপ্রশমন বিদ্যমান নহে, অনাগত বা ভবিষ্যৎ। কারণ ঐ উষ্ণতার শান্তি তখনও হয় নাই। স্নান করিলে তবে উষ্ণতার শান্তি হইবে। সুতরাং অনাগত উষ্ণতাপ্রশমনের জ্ঞান অর্থাৎ স্নান করিলে উষ্ণতা প্রশমিত হইবে, এই জ্ঞান প্রত্যক্ষ নহে, উহা অনুমান। স্নান উষ্ণতা-প্রশমনের কারণ, উষ্ণতাপ্রশমন স্নানের কার্য্য। এখানে কারণের দ্বারা কার্য্যের অনুমান হইতেছে। কার্য্যকারণভাবনিশ্চয় দর্শনশাস্ত্রসাপেক্ষ। আপত্তি হইতে পারে যে, যাহারা দর্শনশাস্ত্র কখনও দেখে নাই, এমন কি, দর্শনশাস্ত্রের নাম পর্য্যন্ত শুনে নাই, তাহারাও কার্য্যকারণভাব-নিশ্চয় এবং স্নানদ্বারা উষ্ণতানিবারণের চেষ্টা করিয়া থাকে। সুতরাং তাহাতে দর্শনশাস্ত্রের কোনও সহায়তা নাই। ইহার উত্তর পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। অর্থাৎ তাহারা অজ্ঞাতভাবে দর্শনশাস্ত্রের সহায়তা গ্রহণ করে। তাহারা দর্শনশাস্ত্র অধ্যয়ন করে নাই বটে, কিন্তু পরম্পরাগত ঘটনা বা উপদেশের সাহায্যে প্রকারান্তরে দর্শনশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত অবগত হইয়াছে। এইজন্যই তাহারা কার্য্যকারণভাব নিশ্চয় করিতে সক্ষম হয় এবং স্নানদ্বারা উষ্ণতানিবারণের আশা করিয়া থাকে। ফলতঃ কার্য্যকারণভাবনিশ্চয় এবং অনুমানের সাহায্য ভিন্ন প্রবৃত্তি ও নিবৃত্তি একেবারেই অসম্ভব হইয়া পড়ে। কিঞ্চিন্মাত্র মনোযোগ করিলেই ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। এ বিষয়ে উদাহরণবাহুল্যের প্রয়োজন নাই।

অসম্ভব নহে যে, প্রাণীদিগের বুদ্ধির বিকাশ বা কল্পনা অন্যতম মূল-ভিত্তি করিয়া কোন কোন দর্শনশাস্ত্র প্রণীত হইয়াছে, কিন্তু তাহা হইলেও দর্শনশাস্ত্র ঐ কল্পনাসকলের পরিপোষণ, পরিবর্দ্ধন, পরিবর্জ্জন ও পরিমার্জ্জন করিয়াছে, সন্দেহ নাই। সুতরাং বলা যাইতে পারে যে, নিরবদ্য অর্থাৎ নির্দ্দোষ কল্পনাতে লোককে অভ্যস্ত করাই দর্শনশাস্ত্রের উদ্দেশ্য। অতএব যাঁহারা সমীচীন কল্পনার আশ্রয় গ্রহণ করিতে সক্ষম, তাঁহারা জ্ঞাতভাবে হউক, অজ্ঞাতভাবে হউক, দর্শনশাস্ত্রের সহায়তা লাভ করিয়াছেন বলা যাইতে পারে। কেন না, লোকের সমীচীন কল্পনা এবং দর্শনশাস্ত্রের প্রয়োজন বস্তুগত্যা ভিন্ন হইতেছে না। দর্শনশাস্ত্র নিজের উপজীব্য অর্থাৎ অবলম্বনস্বরূপ কল্পনার দোষ প্রদর্শন করিতেও

কুণ্ঠিত হয় নাই বলিয়া সাধারণভাষায় "গুরুমারা বিদ্যা" বলিয়া দর্শন-শাস্ত্রের একটা অখ্যাতি আছে। যুক্তিপ্রধান দর্শনই অধিকপরিমাণে এই অখ্যাতির ভাজন। সে যাহা হউক, এখন লোকযাত্রানির্ব্বাহের মূলীভূত দর্শনশাস্ত্রের অবান্তরভেদ বা প্রকারভেদ প্রদর্শিত হইতেছে।

দর্শনশাস্ত্রকে প্রধানতঃ দুই ভাগে বিভক্ত করা যাইতে পারে—নাস্তিকদর্শন ও আস্তিকদর্শন। চার্ব্বাকদর্শন প্রভৃতি নাস্তিকদর্শন, ন্যায়দর্শন প্রভৃতি আস্তিকদর্শন। এস্থলে নাস্তিক ও আস্তিকের সংক্ষিপ্ত পরিচয় দিলে অসঙ্গত হইবে না। কেহ কেহ মনে করেন যে, যাঁহারা ঈশ্বর মানেন না, তাঁহারাই নাস্তিক। ইহা ঠিক নহে। কারণ, তাহা হইলে মীমাংসকাচার্য্য এবং সাংখ্যাচার্য্য নাস্তিক বলিয়া অভিহিত হইতে পারেন। কেন না, তাঁহারা ঈশ্বর মানেন না। অধিকন্তু, ঈশ্বর নাই, ইহা প্রচলিত সাংখ্যদর্শনে যুক্তিদ্বারা প্রতিপন্ন করা হইয়াছে। যাঁহারা ঈশ্বর মানেন না, গীতাতে ভগবান্ তাঁহাদিগকে 'আসুরসম্পদ্‌যুক্ত' বা 'আসুর' বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন, 'নাস্তিক' বলেন নাই। মীমাংসকাচার্য্য ও সাংখ্যাচার্য্য ঈশ্বর মানেন না বটে, কিন্তু উভয়েই বেদের প্রামাণ্য স্বীকার করিয়াছেন। এইজন্য তাঁহারা নিরতিশয় আস্তিক বলিয়া প্রসিদ্ধ। পৌরাণিকেরা মীমাংসা ও সাংখ্য উভয় দর্শনেরই যথেষ্ট প্রশংসা করিয়াছেন। তাঁহারা বলিয়াছেন যে, জৈমিনি বেদের পারদর্শী, তাঁহার দর্শনের কোনও অংশ বেদবিরুদ্ধ নহে। সাংখ্যজ্ঞানের তুল্য জ্ঞান নাই। সাংখ্যজ্ঞান অত্যুৎকৃষ্ট জ্ঞান, এ বিষয়ে সংশয় করা অনুচিত। এতদনুসারে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, যাঁহারা বেদ মানেন, তাঁহারা আস্তিক; যাঁহারা বেদ মানেন না, তাঁহারা নাস্তিক। আস্তিক ও নাস্তিকের এইরূপ লক্ষণ হইলে বৌদ্ধদর্শন প্রভৃতিও নাস্তিকদর্শন বলিয়া গণ্য হইতে পারে। কারণ, চার্ব্বাকদর্শনের ন্যায় বৌদ্ধাদি দর্শনেও বেদের প্রামাণ্য অঙ্গীকৃত হয় নাই।

যে অর্থ অবলম্বন করিয়া আস্তিক ও নাস্তিক পদ ব্যুৎপাদিত বা নিষ্পন্ন করা হইয়াছে, সেই অর্থের অনুসরণ করিলে আস্তিক এবং নাস্তিকের লক্ষণ অনায়াসবোধ্য হইতে পারে। যিনি পরলোক মানেন, তিনি আস্তিক, যিনি পরলোক মানেন না, তিনি নাস্তিক—ইহা আস্তিক-

নাস্তিকপদের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ। চার্ব্বাক পরলোক মানেন না, সুতরাং চার্ব্বাকের দর্শন নাস্তিকদর্শন। বৌদ্ধগণ পরলোক মানেন কি না, তাহা নিশ্চয় বলা যায় না। বৌদ্ধদর্শন কালে বিলুপ্তপ্রায় হইয়া গিয়াছে। সুতরাং তাঁহাদের প্রকৃত মত বিস্তৃতরূপে জানিবার উপায় নাই। যতদূর জানা যাইতে পারে, তাহাতে বোধ হয়, প্রকারগত বৈলক্ষণ্য থাকিলেও তাঁহাদের মতে পরলোক থাকিতে পারে। কোন কোন নৈয়ায়িক কিন্তু বৌদ্ধদিগকে নাস্তিক বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন। আর্হতেরা পরলোক মানেন। সুতরাং ব্যুৎপত্তি অনুসারে আর্হতদর্শন আস্তিকদর্শনশ্রেণীতে পরিগণিত হইবার যোগ্য। বৈশেষিকাদি দর্শন যে আস্তিকদর্শন, তাহা বলাই বাহুল্য।

বৌদ্ধাদি দর্শন আস্তিকদর্শন বলিয়া গণ্য হইলে আস্তিকদর্শন অবৈদিক ও বৈদিক এই দুই শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে। বৌদ্ধ-দর্শন ও আর্হতদর্শনে বেদের প্রামাণ্য অঙ্গীকৃত হয় নাই, সুতরাং উহা অবৈদিক। অন্যান্য সমস্ত আস্তিকদর্শনে বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত হইয়াছে বলিয়া উহারা বৈদিক। বৈদিক দর্শনও দুই শ্রেণীতে বিভক্ত—যুক্তিপ্রধান ও শ্রুতিপ্রধান। মীমাংসা ও বেদান্ত এই দুইটি দর্শন শ্রুতিপ্রধান। এই দর্শনদ্বয়ে শ্রুতিই প্রধান প্রমাণ অর্থাৎ শ্রুতিই উক্ত দর্শনদ্বয়ের মূলভিত্তি। উহাতে শ্রুত্যর্থ উপপাদন করিবার জন্যই সমস্ত যুক্তি প্রযুক্ত হইয়াছে। কেবল যুক্তিবলে কোন বিষয় অঙ্গীকৃত বা প্রত্যাখ্যাত হয় নাই। তদ্ভিন্ন বৈশেষিকাদি অপরাপর দর্শনগুলি যুক্তিপ্রধান। তাহাতে যুক্তিবলেই স্বমত সংস্থাপন এবং পরমতের প্রত্যাখ্যান করা হইয়াছে। যুক্তিই তাঁহাদের মূলভিত্তি। এইজন্য বেদান্ত ও মীমাংসা দর্শন ভিন্ন অপর সমস্ত দর্শনের সাধারণ নাম তর্কশাস্ত্র। ঐ সকল দার্শনিকেরা যুক্তিবলে স্বমতবিসংবাদী শ্রুতিসকলের অর্থান্তর করিতেও কুণ্ঠিত হন নাই। ফলতঃ তাঁহারা দার্শনিক-বিষয়ে শ্রুতির বড়-একটা ধার ধারেন না বলিলে নিতান্ত অসঙ্গত হয় না। তর্কবলে তাঁহারা যে সিদ্ধান্তে উপনীত হন, শ্রুতিতে তাহার বিরুদ্ধ কথা থাকিলে গৌণী বা লক্ষণা বৃত্তির সাহায্যে এবং অন্য উপায়ে যেন-তেন-প্রকারে শ্রুতির অর্থান্তর করিয়া তাহাকে স্বসিদ্ধান্তের অনু-

কূল করিয়া লন। এইজন্যই বৈদান্তিকেরা শ্রুতিবিরুদ্ধ বা শ্রুতিবিপ্লাবক তর্কসকলকে শুষ্কতর্ক ও কুতর্ক আখ্যা প্রদান করিয়া তার্কিকদিগের প্রতি কটাক্ষ করিয়াছেন। কেবল তর্কবলে যে অতীন্দ্রিয় বিষয়সকল স্থিরীকৃত হইতে পারে না, তাহাও উত্তমরূপে বুঝাইয়া দিয়াছেন। এখন দর্শনশাস্ত্রের অন্যরূপ বিভাগ প্রদর্শিত হইতেছে।

ন্যায়, বৈশেষিক, সাংখ্য, পাতঞ্জল, মীমাংসা ও বেদান্ত, এই ছয়টি দর্শন ষড়্‌দর্শন বলিয়া প্রসিদ্ধ। এই ষড়্‌দর্শন প্রধানতঃ তিন শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে। অবান্তর মতবৈলক্ষণ্য থাকিলেও ন্যায় ও বৈশেষিক দর্শন একশ্রেণীর অন্তর্গত হইবার যোগ্য। উভয় দর্শনেই কেবল নিরবচ্ছিন্ন তর্কবলে বক্তব্যবিষয় সমর্থিত হইয়াছে। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যেরা ন্যায় ও বৈশেষিক দর্শনকে সমানতন্ত্র বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। কোন অংশে কিঞ্চিৎ মতভেদ থাকিলেও ন্যায়-দর্শনের পদার্থসকল বৈশেষিকদিগের এবং বৈশেষিকদর্শনের পদার্থ-সকল নৈয়ায়িকদিগের অনুমত ও অঙ্গীকৃত। ইহা ন্যায়ভাষ্যকার মুক্ত-কণ্ঠে স্বীকার করিয়াছেন। কপিলের দর্শন এবং পতঞ্জলির দর্শন এক-শ্রেণীতে পরিগণিত হইতে পারে। উভয় দর্শনের সাধারণ নাম সাংখ্য-প্রবচন। কারণ, উভয় দর্শনেই সংক্ষিপ্তসাংখ্যদর্শনোক্ত বিষয়সকল ব্যাখ্যাত হইয়াছে। সুতরাং উভয় দর্শন অনায়াসে একশ্রেণীস্থ হইতে পারে। কপিলের দর্শনে ঈশ্বর অঙ্গীকৃত হন নাই, প্রত্যুত যুক্তিদ্বারা খণ্ডিত হইয়াছেন। পতঞ্জলির দর্শনে প্রমাণ প্রদর্শনপূর্ব্বক ঈশ্বর অঙ্গীকৃত হইয়াছেন। এইজন্য দার্শনিক আচার্য্যগণ উক্ত দর্শনদ্বয়কে যথাক্রমে নিরীশ্বরসাংখ্যদর্শন ও সেশ্বরসাংখ্যদর্শন নামে অভিহিত করিয়াছেন। জৈমিনির ও ব্যাসের দর্শনে বেদবাক্যসকল বিচারিত হইয়াছে। ঐ উভয় দর্শন যে একশ্রেণীস্থ বা এক, তাহা পূর্ব্বেই প্রতিপাদিত হইয়াছে। ষড়্‌দর্শনের মধ্যে বৈশেষিকাদি দর্শনচতুষ্টয় প্রধানতঃ পদার্থবিচারে এবং মীমাংসা ও বেদান্ত দর্শন শ্রুত্যর্থবিচারে পরিপূর্ণ। সর্ব্বদর্শনসংগ্রহ-গ্রন্থে মাধবাচার্য্য পঞ্চদশটি দর্শনের সংক্ষিপ্ত পরিচয় দিয়াছেন। তিনি অন্য গ্রন্থে শাঙ্করদর্শনের বিবরণ দিয়াছেন বলিয়া সর্ব্বদর্শনসংগ্রহে তাহার প্রতিপাদ্য বিষয়ের সংগ্রহ করেন নাই। শাঙ্করদর্শন এবং সর্ব্বদর্শনসংগ্রহে

সংগৃহীত পঞ্চদশ দর্শন, ইহাদের সমষ্টিতে মাধবাচার্য্যের মতে দর্শনের সংখ্যা হইতেছে ষোড়শ। তন্মধ্যে প্রসিদ্ধ ষড়্দর্শনের অতিরিক্ত দশখানি দর্শনের নাম দেওয়া যাইতেছে। চার্ব্বাকদর্শন, বৌদ্ধদর্শন, আর্হতদর্শন বা জৈন-দর্শন, রামানুজদর্শন, পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন, নকুলীশপাশুপতদর্শন, শৈবদর্শন, প্রত্যভিজ্ঞাদর্শন, রসেশ্বরদর্শন ও পাণিনিদর্শন। তন্মধ্যে রামানুজদর্শন, পূর্ণপ্রজ্ঞদর্শন এবং শৈবদর্শন বেদান্তদর্শনের প্রস্থানবিশেষ মাত্র। সুতরাং সাতখানিমাত্র দর্শন ষড়্দর্শনেব অতিরিক্ত হইতেছে।

এখন দর্শনশাস্ত্রের রচনাপ্রণালীবিষয়ে কিছু বলা আবশ্যক। অন্যান্য দর্শন অপেক্ষা বৈশেষিক ও ন্যায় দর্শনের বিষয়সন্নিবেশপ্রণালী সমীচীন। এই দুইটি দর্শনে উদ্দেশ, লক্ষণ ও পরীক্ষা, এই তিন প্রকারে প্রতিপাদ্য বিষয়ের আলোচনা করা হইয়াছে। প্রথমতঃ উদ্দেশ অর্থাৎ প্রতিপাদ্য বিষয়গুলিব নাম কীর্ত্তন বা উল্লেখ করিয়া তাহাদের লক্ষণসকল প্রদর্শিত হইয়াছে। লক্ষণপ্রদশনের পরে তাহাদের পরীক্ষা অর্থাৎ উপপত্তি ও প্রতিবাদীদিগের মতের খণ্ডনাদি লিখিত হইয়াছে। বিভাগ অর্থাৎ এক একটি বিষয় কত প্রকারে বিভক্ত হইতে পারে, তাহাও দেখান হইয়াছে বটে, কিন্তু পূর্ব্বাচার্য্যেরা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, বিভাগ উদ্দেশের প্রকার-ভেদ মাত্র। বৈশেষিক ও ন্যায় দর্শন প্রথমাধিকারীব পক্ষে, অর্থাৎ তদ্দ্বারা বুদ্ধি পরিমার্জ্জিত হয়, এইজন্য উহাতে এইরূপ শৃঙ্খলা অবলম্বিত হইয়াছে। অপরাপর দশন দ্বিতীয়াদি অধিকারীর পক্ষে অর্থাৎ পরিমার্জ্জিত-বুদ্ধির পক্ষে, এইজন্য তাহাতে তথাবিধ শৃঙ্খলা অবলম্বন করা হয় নাই। অধ্যেতৃমণ্ডলী সহজে স্থূল বিষয়গুলি আয়ত্ত রাখিতে পারিবে, এই বিবে-চনায় অধিকাংশ দর্শন সূত্রাকারে রচিত হইয়াছে। কোন কোন দর্শন শ্লোকে রচিতও দেখা যায়।

সূত্রগুলি অত্যন্ত সংক্ষিপ্ত। ছন্দোনুরোধে অল্পকথায় বাক্যসমাপন করিতে হয় বলিয়া শ্লোকবদ্ধ বাক্যগুলিও সংক্ষিপ্তই হইয়া পড়ে। অতএব উভয়ই কঠিন ও অস্ফুটার্থ। সুতরাং ব্যাখ্যার আবশ্যকতা অনিবার্য্য। দর্শনশাস্ত্রের বিষয়গুলি সূক্ষ্ম ও জটিল। দর্শনকারগণ সরলভাবে অল্প-কথায় তাঁহাদের মত ব্যক্ত করিলেও বিষয়ের সূক্ষ্মতা ও জটিলতা নিবন্ধন তাহাতে বিস্তর আপত্তি বা আশঙ্কা উপস্থিত হইতে পারে। সম্ভাবিত

আপত্তি বা আশঙ্কাগুলির নিরাসপূর্ব্বক দর্শনকারের মত সমর্থন করা ও পরিষ্কাররূপে বুঝাইয়া দেওয়া ব্যাখ্যাকারদিগের কার্য্য। এইজন্য মূল-দর্শনের অর্থাৎ সূত্র বা শ্লোকের উপর অনেকপ্রকার ব্যাখ্যাগ্রন্থ আছে। ব্যাখ্যাগ্রন্থগুলি বৃত্তি, ভাষ্য, বার্ত্তিক, টীকা, টিপ্পনী প্রভৃতি নানা-শাখায় বিভক্ত। এস্থলে সূত্রাদির পরিচয় দেওয়া যাইতেছে। সূত্রের লক্ষণ এইরূপ নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে—

লঘূনি সূচিতার্থানি স্বল্পাক্ষরপদানি চ।
সর্ব্বতঃ সারভূতানি সূত্রাণ্যাহুর্মনীষিণঃ॥

লঘু অর্থাৎ নাতিদীর্ঘ, অল্প অক্ষর ও অল্প পদ যুক্ত, অনেক অর্থের সূচক ও সর্ব্বতোভাবে সারভূত বাক্যকে পণ্ডিতেরা সূত্র বলেন। এই সূত্র যে ব্যাখ্যাসাপেক্ষ হইবে, তাহা বলাই বাহুল্য। ব্যাখ্যার সাধারণ লক্ষণ এইরূপ—

পদচ্ছেদঃ পদার্থোক্তির্বিগ্রহো বাক্যযোজনা।
আক্ষেপস্য সমাধানং ব্যাখ্যানং পঞ্চলক্ষণম্॥

পদচ্ছেদ অর্থাৎ সূত্রে কয়টি পদ আছে, তাহা স্পষ্টরূপে বলিয়া দেওয়া। পদার্থোক্তি অর্থাৎ কোন্ পদের কি অর্থ, তাহার নির্দ্দেশ করা। বিগ্রহ অর্থাৎ সমস্ত পদের ব্যাসবাক্য উপন্যাস করা। বাক্যযোজনা অর্থাৎ সমস্ত বাক্যটির বা সূত্রটির অন্বয় অর্থাৎ বাক্যঘটক পদাবলীর অর্থ-সকলের পরস্পর সম্বন্ধ প্রদর্শন করা। আক্ষেপের সমাধান অর্থাৎ সম্ভাবিত আপত্তি বা আশঙ্কার সমাধান বা নিরসন। ব্যাখ্যার এই পাঁচটি লক্ষণ। বেদেও পদচ্ছেদপ্রদর্শনের জন্য পদপাঠ বা পদগ্রন্থ এবং ব্যাখ্যার জন্য ব্রাহ্মণগ্রন্থ বিদ্যমান আছে। ব্যাখ্যাগ্রন্থে উক্ত পাঁচটি বিষয় থাকা উচিত। কিন্তু সমস্ত ব্যাখ্যাগ্রন্থে সর্ব্বস্থলে সমভাবে ঐ পাঁচটি বিষয় বর্ণিত হয় নাই। বাক্যযোজনাদ্বারা পদচ্ছেদের কার্য্য সম্পন্ন হয় বলিয়া অনাবশ্যক বিবেচনায় প্রায় সর্ব্বত্রই পদচ্ছেদ উপেক্ষিত হইয়াছে। লাট্যায়নসূত্রের ভাষ্যে আচার্য্য অগ্নিস্বামী স্থানে স্থানে সূত্রের পদচ্ছেদ প্রদর্শন করিয়াছেন। ব্যাখ্যাকর্ত্তাগণ স্থলবিশেষে পদের অর্থনির্দ্দেশ করিয়াছেন বটে, কিন্তু অধিকাংশ স্থলেই পদের অর্থ পৃথক্‌ভাবে নির্দ্দেশ করেন নাই। বাক্যযোজনাচ্ছলেই পদের অর্থ বলা

হইয়াছে। ব্যাখ্যাকারেরা আক্ষেপের সমাধানের জন্য স্থলবিশেষে একাধিক কল্প বা প্রণালী নির্দ্দেশ করিয়া থাকেন। যে স্থলে অনেক কল্প নির্দ্দিষ্ট হয়, সে স্থলে সচরাচর শেষ কল্পটিই সমীচীন, পূর্ব্বপূর্ব্ব কল্পগুলি কিঞ্চিৎ দোষদুষ্ট বা আপত্তিযোগ্য। শেষ কল্পটির নির্দ্দেশ করিলেই যখন উত্তমরূপে আক্ষেপের সমাধান হয়, তখন অসমীচীন পূর্ব্বপূর্ব্ব কল্পগুলির উপন্যাস অন্যায় বা অনাবশ্যক বলা যাইতে পারে বটে, কিন্তু ভারতীয় আচার্য্যগণ ঐ রীতিতে অভ্যস্ত। তাঁহারা শিষ্যবুদ্ধির বৈশদ্য ও পরিচালনার জন্য বা কৌশলপ্রদর্শন-অভিপ্রায়ে নানা কল্পের অবতারণা করিয়া থাকেন। মূলদর্শনকর্ত্তারাও যে স্থলে একটি বিষয় সমর্থনের জন্য একাধিক হেতু নির্দ্দেশ করিয়াছেন, সে স্থলে পূর্ব্বনির্দ্দিষ্ট হেতু প্রায় অসমীচান বা আপত্তিযোগ্য। ফলতঃ শিষ্যবুদ্ধি ক্রমশঃ পরিমার্জ্জিত করিবার জন্য ভারতীয় আচার্য্যগণ উত্তরোত্তর উৎকৃষ্টতর কল্পের অবতারণা করিয়া থাকেন। বৃত্তি, টীকা প্রভৃতি, ব্যাখ্যাগ্রন্থেরই প্রকারভেদ। বৃত্তিগ্রন্থ সংক্ষিপ্ত এবং রচনায় গাম্ভীর্য্যযুক্ত। ভাষ্যের লক্ষণ এইরূপ নির্দ্দিষ্ট আছে—

সূত্রার্থো বর্ণ্যতে যত্র পদৈঃ সূত্রানুসারিভিঃ।
স্বপদানি চ বর্ণ্যন্তে ভাষ্যং ভাষ্যবিদো বিদুঃ॥

যে গ্রন্থে সূত্রানুসারী পদের দ্বারা সূত্রের অর্থ বর্ণিত হয় এবং নিজের প্রযুক্ত পদসকল অর্থাৎ বাক্যও ব্যাখ্যাত হয়, তাহার নাম ভাষ্য। ভাষ্যের রচনা প্রগাঢ়। ভাষ্যের অক্ষরার্থ সহজ, তাৎপর্য্যার্থ কিঞ্চিৎ আয়াসগম্য। কোন কোন বৃত্তিও ভাষ্যাকারে এবং কোন কোন ভাষ্যও ব্যাখ্যার প্রণালীতে রচিত দেখিতে পাওয়া যায়। তাহাতে ভাষ্যের লক্ষণ আদৌ নাই। উদাহরণস্থলে বিজ্ঞানভিক্ষুকৃত সাংখ্যপ্রবচনভাষ্যের উল্লেখ করা যাইতে পারে। বার্ত্তিকের লক্ষণ এইরূপ—

উক্তানুক্তদুরুক্তার্থব্যক্তকারি তু বার্ত্তিকম্।

যে গ্রন্থে উক্ত, অনুক্ত এবং দুরুক্ত অর্থ পরিব্যক্ত হয়, তাহার নাম বার্ত্তিক। অর্থাৎ মূলে যে বিষয় উক্ত হইয়াছে, তাহা উত্তমরূপে ব্যাখ্যাত, মূলে যাহা উক্ত হয় নাই, তাহা পরিব্যক্ত বা ব্যুৎপাদিত এবং মূলে যাহা দুরুক্ত অর্থাৎ অসঙ্গত বলা হইয়াছে, তাহার প্রদর্শন এবং তথাবিধ স্থলে সঙ্গত অর্থ

নির্দ্দেশ করা বার্ত্তিককারের কর্ত্তব্য। কাত্যায়নের বার্ত্তিক পাণিনীয় সূত্রের উপর, উদ্যোতকরের ন্যায়বার্ত্তিক বাৎস্যায়নের ভাষ্যের উপর, ভট্ট কুমারিলের তন্ত্রবার্ত্তিক জৈমিনির সূত্র এবং শবরস্বামীর ভাষ্যের উপর রচিত। ফলতঃ বার্ত্তিকগ্রন্থ সূত্র ও ভাষ্যের উপরেই রচিত হইয়া থাকে। বৃত্তি, ভাষ্য প্রভৃতি গ্রন্থ মূলগ্রন্থের সীমা অতিক্রম করিতে পারে না। অর্থাৎ ভাষ্যকার প্রভৃতিকে সম্পূর্ণরূপে মূলগ্রন্থের মতানুসারে চলিতে হয়। কিন্তু বার্ত্তিককার সম্পূর্ণ স্বাধীন। ভাষ্যকার প্রভৃতির স্বাধীন চিন্তা হইতেই পারে না। কিন্তু বার্ত্তিকের লক্ষণের প্রতি মনোযোগ করিলেই বুঝিতে পারা যায় যে, বার্ত্তিককারের স্বাধীন চিন্তা পূর্ণমাত্রায় বিকাশ হইতে পারে।

বার্ত্তিককারের স্বাধীনতার একটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। মীমাংসাদর্শনে প্রথমতঃ স্মৃতিশাস্ত্রের প্রামাণ্য সংস্থাপন করা হইয়াছে। তৎপরে, বেদবিরুদ্ধ স্মৃতি প্রমাণ কি না, এই প্রশ্নের উত্তরে দর্শনকার জৈমিনি বলিয়াছেন যে, "বিরোধে ত্বনপেক্ষং স্যাদসতি হ্যনুমানম্।" অবশ্য প্রশ্নটি জৈমিনির উত্থাপিত নহে, ভাষ্যকার ঐ প্রশ্ন তুলিয়া তাহার উত্তরস্বরূপে জৈমিনির সূত্রটির ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ভাষ্যকারের ব্যাখ্যা এই—প্রত্যক্ষশ্রুতির সহিত বিরোধ হইলে স্মৃতিবাক্য অনপেক্ষণীয় অর্থাৎ স্মৃতিবাক্যের অপেক্ষা করিবে না, উহা অনাদৃত হইবে। প্রত্যক্ষশ্রুতির সহিত বিরোধ না থাকিলে স্মৃতিবাক্য দ্বারা শ্রুতির অনুমান করা সঙ্গত। অপৌরুষেয় শ্রুতি স্বতঃপ্রমাণ। স্মৃতি পৌরুষেয় অর্থাৎ পুরুষের বাক্য, সুতরাং স্মৃতির প্রামাণ্য মূলপ্রমাণসাপেক্ষ। পুরুষের বাক্য স্বতঃপ্রমাণ নহে, পুরুষবাক্যের প্রামাণ্য প্রমাণান্তরকে অপেক্ষা করে। কেন না, পুরুষ যাহা জানিতে পারিয়াছে, তাহাই অন্যকে জানাইবার জন্য শব্দপ্রয়োগ বা বাক্যরচনা করিয়া থাকে। অতএব স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে যে, যেরূপ জ্ঞানমূলে শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, সেই জ্ঞানটি যথার্থ অর্থাৎ ঠিক হইয়া থাকিলে তন্মূলক বাক্যও ঠিক অর্থাৎ প্রমাণ হইবে। বাক্যপ্রয়োগের মূলীভূত জ্ঞান অযথার্থ অর্থাৎ ভ্রমাত্মক হইয়া থাকিলে তদনুবলে প্রযুক্ত বাক্যও অপ্রমাণ হইবে। স্মৃতিকর্ত্তারা আপ্ত। তাঁহাদের মাহাত্ম্য বেদে কীর্ত্তিত আছে। তাঁহারা লোককে

প্রতারিত করিবার জন্য কোন কথা বলিবেন, ইহা অসম্ভব। এইজন্য তাঁহাদের স্মৃতির মূলীভূত বেদবাক্য অনুমিত হয়। তাঁহারা বেদবাক্যের অর্থ স্মরণ করিয়া বাক্য রচনা করিয়াছেন বলিয়া তাহার নাম স্মৃতি। স্মৃতিবর্ণিত বিষয়গুলি অধিকাংশ অলৌকিক অর্থাৎ ধর্ম্মসম্বন্ধ। পূর্ব্বানুভব স্মরণের-কারণ। অননুভূত পদার্থের স্মরণ হইতে পারে না। মুনিগণ যাহা স্মরণ করিয়াছেন, তাহা পূর্ব্বে তাঁহাদের অনুভূত হইয়াছিল, ইহা অবশ্যই বলিতে হইবে। বেদ ভিন্ন অন্য উপায়ে অলৌকিক বিষয়ের অনুভব একপ্রকার অসম্ভব। সুতরাং স্মৃতিদ্বারা শ্রুতির অনুমান হওয়া সঙ্গত। স্মৃতিকারেরা যাহা স্মরণ করিয়াছেন, তাহা যে বেদমূলক, বেদ পর্য্যালোচনা করিলেই তাহা বুঝিতে পারা যায়। অষ্টকাকর্ম্ম স্মার্ত্ত, কিন্তু বেদে তাহার উল্লেখ আছে। জলাশয়ের খানন ও প্রপা অর্থাৎ পানীয়শালার প্রতিষ্ঠা প্রভৃতি স্মৃত্যুক্ত কর্ম্মগুলির আভাসও বেদে দেখিতে পাওয়া যায়। ভাষ্যকারের মতে জলাশয়-খানন, প্রপাপ্রতিষ্ঠা প্রভৃতি কর্ম্মগুলি দৃষ্টার্থ। কেন না, তদ্দ্বারা লোকের উপকার হয়, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং জলাশয়াদিখানন ধর্ম্মার্থ নহে, লোকোপকারার্থ। লোকোপকার অবশ্য ধর্ম্মার্থ হইবে। স্মৃতিবর্ণিত অনেকগুলি বিষয়ের বেদমূলকতা যখন স্পষ্ট দেখা যাইতেছে, তখন যে সকল স্মৃতির মূলীভূত বেদবাক্য অস্মদাদির দৃষ্টিগোচর হইতেছে না, তাহাও অনুমিত হওয়া সর্ব্বথা সমীচীন। অন্নপাক করিবার সময় তণ্ডুলগুলি ফুটিয়াছে কি না, তাহা জানিবার জন্য পাকস্থালী হইতে দুই-একটি তণ্ডুল তুলিয়া টিপিয়া দেখা হয়। হস্তমর্দ্দিত তণ্ডুল ফুটিয়া থাকিলে অনুমান করা হয় যে, সমস্ত তণ্ডুলগুলিই ফুটিয়াছে। কেন না, সমস্ত তণ্ডুলেই সমানকালে অগ্নিসংযোগ হইয়াছে। তন্মধ্যে একটি ফুটিলে অপরটি না ফুটিবার কোনও কারণ নাই। এই যুক্তির শাস্ত্রীয়নাম স্থালীপুলাকন্যায়। প্রকৃতস্থলেও অনেকগুলি স্মৃতি বেদমূলক—ইহা প্রত্যক্ষ দেখিতে পাওয়া যায় বলিয়া স্থালীপুলাকন্যায় অনুসারে সমস্ত স্মৃতির বেদমূলকতা অনুমিত হইতে পারে। অনেক বেদশাখা বিলুপ্ত হইয়াছে, ইহা দার্শনিকেরা উত্তমরূপে প্রতিপন্ন করিয়াছেন। যাহা বিলুপ্ত হইয়াছে, অবশ্যই তাহা পূর্ব্বে ছিল। সুতরাং ঐ বিলুপ্ত বেদবাক্য-মূলক

যে সকল স্মৃতি প্রণীত হইয়াছে, তাহার মূলীভূত বেদবাক্য এখন দৃষ্ট হইতেছে না বলিয়া ঐ সকল স্মৃতি অপ্রমাণ বলা যাইতে পারে না।

কিন্তু যে সকল স্মৃতি প্রত্যক্ষশ্রুতিবিরুদ্ধ, ভাষ্যকার বলেন, তাহা অপ্রমাণ হইবে। কেন না, বেদমূলক বলিয়াই স্মৃতি প্রমাণ। বেদবিরুদ্ধ স্মৃতি বেদমূলক হইতে পারে না, বরং বেদের বিপরীত হইতেছে, সুতরাং অপ্রমাণ। প্রকৃতস্থলে স্মৃতির মূলরূপে শ্রুতির অনুমানও করা যাইতে পারে না। কারণ, প্রত্যক্ষশ্রুতিবিরুদ্ধ অনুমান হইতে পারে না। বেদবিরুদ্ধ স্মৃতির কতিপয় উদাহরণ ভাষ্যকার প্রদর্শন করিয়াছেন। একটিমাত্র উদাহরণ উদ্ধৃত হইতেছে। জ্যোতিষ্টোমযাগে সদোনামক মণ্ডপের মধ্যে একটি উডুম্বরবৃক্ষের শাখা নিখাত বা প্রোথিত করিতে হয়। ঐ উডুম্বরশাখা স্পর্শ করিয়া উদ্গাতানামক ঋত্বিক্ সামগান করিবেন, এইরূপ শ্রুতি আছে। সমস্ত উডুম্বরশাখা বস্ত্রদ্বারা বেষ্টন করিবে, এইরূপ একটি স্মৃতি আছে। এই স্মৃতি উক্তবেদবিরুদ্ধ। কেন না, সমস্ত উডুম্বরশাখা বস্ত্রবেষ্টিত হইলে উডুম্বরশাখার উপস্পর্শ অর্থাৎ উডুম্বরশাখাসংযুক্ত বস্ত্রের স্পর্শ হইতে পারে বটে, কিন্তু উডুম্বর-শাখার স্পর্শ হইতে পারে না। উডুম্বরশাখার স্পর্শ করিতে হইলে সমস্ত উডুম্বরশাখার বেষ্টন হইতে পারে না। সুতরাং সর্ব্ববেষ্টনস্মৃতি প্রত্যক্ষশ্রুতিবিরুদ্ধ, অতএব অপ্রমাণ। আপত্তি হইতে পারে যে, পূর্ব্বানুভব না থাকিলে স্মৃতি বা স্মরণ হইতে পারে না; সর্ব্ববেষ্টন বেদবিরুদ্ধ, সুতরাং সর্ব্ববেষ্টনবিষয়ে পূর্ব্বানুভব হইবার কোনও কারণ নাই। অথচ পূর্ব্বানুভব ভিন্ন স্মরণ অসম্ভব। ভাষ্যকার ইহার এই উত্তর দিয়াছেন যে, কোনও ঋত্বিক্ লোভবশতঃ বস্ত্র গ্রহণ করিবার জন্য সমস্ত উডুম্বরশাখা বস্ত্রবেষ্টিত করিয়াছিল। স্মৃতিকর্ত্তা তাহা দেখিয়া, সর্ব্ববেষ্টন বেদমূলক, এইরূপ ভ্রান্ত হইয়া সর্ব্ববেষ্টনস্মৃতি প্রণয়ন করিয়াছেন।

বার্ত্তিকগ্রন্থে ভাষ্যগ্রন্থ ব্যাখ্যাত এবং সমর্থিত হইলেও বার্ত্তিককার ভাষ্যকারের এই সিদ্ধান্ত অসঙ্গত বিবেচনা করিয়া অন্যরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। তিনি বলেন, স্মৃতিসকল বেদমূলক, ইহা দৃঢ়ভাবে স্থিরীকৃত হইয়াছে। এখন কোনও একটি স্মৃতিবাক্য প্রত্যক্ষশ্রুতিবিরুদ্ধ

হইলেও উহা বেদমূলক নহে, লোভাদিমূলক, ইহা কিরূপে সিদ্ধান্ত করা যাইতে পারে। বেদবাক্যসকল নানাশাখাবিপ্রকীর্ণ। এক পুরুষের সমস্ত বেদশাখার অধ্যয়ন একান্ত অসম্ভব। কোন ব্যক্তি কতিপয় শাখা, অপরাপর ব্যক্তিগণ অপরাপর কতিপয় শাখা অধ্যয়ন করিয়া থাকেন। ইহাও চিন্তয়িতব্য যে, সমস্ত বেদবাক্য ধর্ম্মানুষ্ঠানের ক্রমানুসারে পঠিত হয় নাই। তদ্রূপে পঠিত হইলে ধর্ম্মানুষ্ঠানের অনুরোধে তাহার সুপ্রচার থাকিতে পারিত। সাক্ষাৎসম্বন্ধে প্রচরদ্রূপ ধর্ম্মানুষ্ঠানের উপযোগী বেদবাক্যগুলি ধার্ম্মিকদিগকে অবশ্য অধ্যয়ন করিতে হয়। তদতিরিক্ত এবং ধর্ম্মানুষ্ঠানের ক্রমানুসারে অপরিপঠিত বেদবাক্যগুলি বিরলপ্রচার দেখিয়া কালে তাহা বিলুপ্ত হইবার আশঙ্কায় পরমকারুণিক স্মৃতিকারগণ বেদবাক্যগত আখ্যানাদি অংশ পরিত্যাগপূর্ব্বক বেদবাক্যের অর্থসঙ্কলন করিয়া স্মৃতি প্রণয়ন করিয়াছেন।

উপাধ্যায় স্বয়ং কোন বেদবাক্য উচ্চারণ না করিয়াও যদি বলেন যে, এই অর্থ বা বিষয় অমুক শাখায় বা অমুক স্থানে পঠিত আছে। তাহা হইলে আপ্ত অর্থাৎ সজ্জন এবং হিতোপদেষ্টা উপাধ্যায়ের প্রতি যথেষ্ট বিশ্বাস আছে বলিয়া শিষ্য তাহা যথাযথ বলিয়াই বিবেচনা করেন। সেইরূপ স্মৃতিবাক্যদ্বারাও তদনুরূপ বেদবাক্যের অস্তিত্ব বিবেচিত হওয়া সঙ্গত। মীমাংসকমতে বেদরাশি নিত্য, কাহারও নির্ম্মিত নহে। অধ্যাপকপরম্পরার উচ্চারণ বা পাঠদ্বারা অর্থাৎ কণ্ঠতালু প্রভৃতি প্রদেশে আভ্যন্তরীণ বায়ুর অভিঘাতে যে ধ্বনির উৎপত্তি হয়, ঐ ধ্বনি দ্বারা নিত্য বেদের অভিব্যক্তি হয় মাত্র। যেমন ন্যায়মতে চক্ষুরাদির সন্নিকর্ষবিশেষ অর্থাৎ সম্বন্ধবিশেষ দ্বারা নিত্য গোত্বাদিজাতির অভিব্যক্তি হয়, আলোকাদি দ্বারা ঘটাদির অভিব্যক্তি হয়, সেইরূপ মীমাংসকমতে কণ্ঠতালু প্রভৃতি প্রদেশে সমুৎপন্ন ধ্বনিবিশেষের দ্বারা নিত্য বেদের অভিব্যক্তি হওয়া অসঙ্গত হইতে পারে না। অধ্যাপকের বা অধ্যেতার ধ্বনিবিশেষের দ্বারা যেমন বেদের অভিব্যক্তি হয়, স্মৃতিকর্ত্তাদিগের স্মরণ দ্বারা সেইরূপ বেদের অভিব্যক্তি হইবে, ইহাতে কিছুমাত্র ইতরবিশেষ হইবার কারণ নাই। স্মৃতিকর্ত্তারাও একসময় শিষ্যদিগের অধ্যাপনা করিতেন। তখন তাঁহাদের উচ্চারণে বেদের অভিব্যক্তি

হইত, সন্দেহ নাই। যদি তাহাই হইল, তবে তাঁহাদের স্মরণ কি অপরাধ করিয়াছে যে, তদ্দ্বারা বেদবাক্যের অভিব্যক্তি হইবে না? সুতরাং ধ্বনিবিশেষের দ্বারা অভিব্যক্ত বেদ এবং স্মৃতিকর্ত্তাদিগের স্মরণদ্বারা অভিব্যক্ত বেদ, উভয়ই সম্পূর্ণরূপে তুল্য, ইহাদের পরস্পর কোনও তারতম্য বা বলাবলভাব হইতে পারে না। স্মৃতার্থ শ্রুতি অর্থাৎ যে শ্রুতির অর্থ মুনিগণকর্ত্তৃক স্মৃত হইয়াছে, সেই শ্রুতি এবং পঠিত শ্রুতি, এই উভয় শ্রুতিই তুল্যবল। ইহাদের মধ্যে একে অপরের বাধা করিতে পারে না। স্মৃতিশাস্ত্রের মধ্যে কোন একখানি স্মৃতি যদি আদ্যোপান্ত সমস্তই অবৈদিক হইত, তবে ঐ স্মৃতিখানি কখনও শিষ্টদিগের ব্যবহৃত হইত না। তদ্ভিন্ন অপরাপর বৈদিক স্মৃতিমাত্রই ব্যবহৃত হইত। অবৈদিক স্মৃতিখানি পরিত্যক্ত হইত। বস্তুতঃ কোন স্মৃতিই অবৈদিক নহে। সমস্ত স্মৃতিই কঠ ও মৈত্রায়ণীয় প্রভৃতি শাখাপরিপঠিত শ্রুতি-মূলক—ইহা দেখিতে পাওয়া যায়। বার্ত্তিককার বলেন যে, যখন দেখা যাইতেছে যে, সমস্ত স্মৃতিশাস্ত্র বেদমূলক, তখন তন্মধ্যপাতী একটি বাক্য—যাহার মূলীভূত বেদবাক্য অস্মদাদির দৃষ্টিগোচর হইতেছে না, তাহা বেদমূলক নহে, অন্যমূলক অর্থাৎ ভ্রান্তিমূলক বা লোভমূলক—আমাদের জিহ্বার ত এ কথা বলিতে প্রবৃত্তি হয় না। যে নৈয়ায়িকম্মন্য প্রত্যক্ষ অর্থাৎ তাঁহার পরিজ্ঞাত শ্রুতির বিরুদ্ধ হইলেই কোন স্মৃতিবাক্যকে অপ্রমাণ বলিয়া উপেক্ষা বা পরিত্যাগ করেন, কালান্তরে তাঁহার উপেক্ষিত স্মৃতিবাক্যের মূলীভূত শাখান্তরপঠিত শ্রুতি যখন তাঁহার শ্রবণগোচর বা জ্ঞানগোচর হইবে, তখন তাঁহার মুখকান্তি কিরূপ হইবে? তখন তিনি অবশ্যই লজ্জিত হইবেন, সন্দেহ নাই। কেবল তাহাই নহে। যিনি নিজের জ্ঞানকেই পর্য্যাপ্ত বিবেচনা করেন অর্থাৎ নিজেকে একরূপ সর্ব্বজ্ঞ ভাবেন, তাঁহাকে পদে পদে লজ্জিত হইতে হয়। তাঁহার বাধাবাধ-ব্যবস্থাও অব্যবস্থিত হইয়া পড়ে। কারণ, তিনি নিজের পরিজ্ঞাত শ্রুতির বিরুদ্ধ বলিয়া এক সময়ে যে স্মৃতিবাক্য অপ্রমাণ বা বাধিত বলিয়া সিদ্ধান্ত করেন, পূর্ব্বে তাঁহার অপরিজ্ঞাত ঐ স্মৃতিবাক্যের মূলীভূত শাখান্তর-পঠিত শ্রুতি সময়ান্তরে জানিতে পারিলে, ঐ স্মৃতিবাক্যকেই আবার প্রমাণ বা অবাধিত বলিয়া তাঁহাকেই সিদ্ধান্ত করিতে হইবে।

বার্ত্তিককার আরও বলেন যে, ভাষ্যকার যে উদুম্বরশাখার সর্ব্ববেষ্টন-স্মৃতিকে শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়াছেন, তাহা সঙ্গত হয় নাই। শাট্যায়নি-ব্রাহ্মণে প্রত্যক্ষপঠিত শ্রুতিই তাহার মূল। ঔদুম্বরীর ঊর্দ্ধভাগ ও অধোভাগ পৃথক্ পৃথক্ বস্ত্র দ্বারা বেষ্টন করিবে, এইরূপ প্রত্যক্ষশ্রুতি শাট্যায়নি-ব্রাহ্মণে রহিয়াছে। বার্ত্তিককার এতাবন্মাত্র বলিয়াই নিরস্ত হন নাই, তিনি ঐ শ্রুতি উদ্ধৃত করিয়া দেখাইয়াছেন। ঔদুম্বরীবেষ্টনস্মৃতি যদি শ্রুতিমূল হইল, তবে তাহা কোনমতেই স্পর্শশ্রুতিদ্বারা বাধিত হইতে পারে না। কেন না, উভয়ই যখন শ্রুতি, সুতরাং তুল্যবল, তখন কে কাহার বাধা জন্মাইতে পারে? প্রমাণদ্বয় তুল্যকক্ষ বলিয়া বরং বিকল্প হইতে পারে। দর্শপৌর্ণমাস যাগে যবদ্বারা হোম করিবে, ব্রীহিদ্বারা হোম করিবে—এইরূপ দুইটি শ্রুতি আছে। এস্থলে যব ও ব্রীহি উভয়ই প্রত্যক্ষশ্রুতিবোধিত বলিয়া যব-ব্রীহির বিকল্প, ইহা সর্ব্বসম্মত। ইচ্ছানুসারে যব বা ব্রীহি ইহার কোন একটি দ্বারা হোম করিলেই যাগ সম্পন্ন হইবে। তদ্রূপ প্রকৃতস্থলেও, ঔদুম্বরী বেষ্টন করিবে এবং ঔদুম্বরী স্পর্শ করিবে, এই দুইটি বিষয় পরস্পর বিরুদ্ধ বলিয়া বিবেচিত হইলেও যব-ব্রীহির ন্যায় উভয়ের বিকল্প—এইরূপ সিদ্ধান্ত করাই ভাষ্যকারের উচিত ছিল। বেষ্টনস্মৃতিকে বাধিত বলিয়া স্থির করা সঙ্গত হয় নাই। বেদে যদি আদৌ বিকল্প না থাকিত, তবে স্পষ্ট শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া বেষ্টনস্মৃতি অনাদরণীয় হইলেও হইতে পারিত। কিন্তু বেদে শতশত স্থলে বিকল্প দেখিতে পাওয়া যায়। বিকল্পস্থলে কল্পদ্বয় পরস্পর বিরুদ্ধ, ইহা বলাই অধিক। সুতরাং নিজের পরিজ্ঞাত শ্রুতির সহিত বিরোধ হইতেছে বলিয়া বেষ্টনস্মৃতির অপ্রামাণ্য সিদ্ধান্ত করা নিতান্তই অসঙ্গত হইয়াছে। বস্তুগত্যা কিন্তু প্রকৃতস্থলে বিরোধও হয় না। কেন না, বেষ্টনমাত্র ত স্পর্শশ্রুতির বিরুদ্ধ হইতে পারে না। স্পর্শনযোগ্য দুইতিন-অঙ্গুলী-পরিমিত স্থান পরিত্যাগ করিয়া ঔদুম্বরীর উত্তরভাগ বেষ্টন করিলে কোনও বিরোধ হইতে পারে না। কেন না, ঔদুম্বরীর উত্তরভাগের স্পর্শ করাই বিধি। 'সর্ব্বা ঔদুম্বরী বেষ্টয়িতব্যা'—সূত্রকার এরূপ বলেন নাই। 'ঔদুম্বরী পরিবেষ্টয়িতব্যা'—ইহাই সূত্রকারের বাক্য। এখানে 'পরি'শব্দের অর্থ সর্ব্বভাগ অর্থাৎ ঊর্দ্ধভাগ ও অধোভাগ। ঐ উভয় ভাগ বেষ্টন করাই

সূত্রকারের বাক্যের তাৎপর্য্যার্থ। সর্ব্বস্থান বেষ্টন করা উহার অর্থ নহে। যাজ্ঞিকেরাও ঔডুম্বরীর উভয় ভাগ বেষ্টন করেন বটে, কিন্তু কর্ণমূলপ্রদেশ বেষ্টন করেন না।

বার্ত্তিককার বলেন,—সর্ব্ববেষ্টনবাক্য লোভমূলক, ভাষ্যকারের এ কল্পনাও সমীচীন হয় নাই। কেন না, সমস্ত বেষ্টন না করিয়া মূল ও অগ্রভাগ বেষ্টন করিলে অর্থাৎ স্ত্রীদিগের ন্যায় একখানি পরিধানীয় বস্ত্র এবং একখানি উত্তরীয় বস্ত্র এই দুইখানি বস্ত্র দ্বারা ঔডুম্বরীর মূলভাগ ও অগ্রভাগ বেষ্টন করিলে, লোভের চরিতার্থতার কি অবশিষ্ট থাকে, যাহার জন্য সর্ব্ববেষ্টন করিবার আবশ্যকতা হইতে পারে। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, ঔডুম্বরীর সাক্ষাৎ স্পর্শ কোনরূপেই সম্ভব হয় না। কারণ, প্রথমতঃ কুশদ্বারা ঔডুম্বরীর বেষ্টন করিবার বিধি। পরে কুশবেষ্টিত ঔডুম্বরীকে বস্ত্রদ্বারা বেষ্টন করিতে হয়। যাজ্ঞিকেরাও তাহাই করিয়া থাকেন। বস্ত্রবেষ্টনই যেন লোভমূলক বলিয়া অপ্রমাণ হইল, কুশবেষ্টন ত আর লোভমূলক বলিবার উপায় নাই। তড়াগ-প্রপাদির উপদেশ দৃষ্টার্থ, ধর্ম্মার্থ নহে, ভাষ্যকারের এরূপ সিদ্ধান্ত করাও ভাল হয় নাই। কেন না, যাহা বেদে কর্ত্তব্য বলিয়া উপদিষ্ট হইয়াছে, তাহাই ধর্ম্ম, ইহা জৈমিনির উক্তি। ভাষ্যকারও তাহা অস্বীকার করেন না। দৃষ্টার্থ হইলেই যে ধর্ম্ম হইবে না, তাহার কোনও কারণ নাই। প্রত্যুত তণ্ডুলনিষ্পত্তির জন্য ব্রীহ্যাদির অবহনন, চূর্ণের জন্য তণ্ডুলের পেষণ প্রভৃতি সহস্র সহস্র দৃষ্টার্থ কর্ম্ম বেদবিহিত বলিয়া ধর্ম্মরূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। চার্ব্বাক প্রভৃতি বিরুদ্ধবাদীরা বেদবিহিত অদৃষ্টার্থ কর্ম্মেও দৃষ্টার্থতা কল্পনা করিতে প্রয়াস পায়। অতএব দৃষ্টার্থই হউক আর অদৃষ্টার্থই হউক, বেদে যাহা কর্ত্তব্য বলিয়া বিহিত হইয়াছে, তাহাই ধর্ম্ম—ইহা মীমাংসকেরা অস্বীকার করিতে পারেন না। বার্ত্তিক-কার এবম্প্রকার অনেক হেতু প্রদর্শন করিয়া ভাষ্যকারের মত খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি ভাষ্যকারের মত খণ্ডন করিয়া জৈমিনিসূত্রের অন্যরূপ অর্থ করিয়াছেন।

তিনি বলেন, যখন স্থির হইল যে, শ্রুতি-স্মৃতির বিরোধ নাই; বিরোধ থাকিলে উহা শ্রুতিদ্বয়ের বিরোধরূপেই পর্য্যবসিত হয়;

শ্রুতিদ্বয়ের বিরোধস্থলে বিকল্প হয়, অর্থাৎ ভিন্ন-ভিন্ন-শ্রুতি প্রতিপাদিত ভিন্ন ভিন্ন কল্পের মধ্যে ইচ্ছানুসারে কোন একটি কল্পের অনুষ্ঠান করিলেই অনুষ্ঠাতা চরিতার্থ হন; তখন যেস্থলে প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট শ্রুতিতে এবং স্মৃতিতে ভিন্নভিন্নরূপে কর্ত্তব্য আদিষ্ট হয়, সেস্থলেও অবশ্য যে কোন-একটিই অনুষ্ঠেয় হইবে। তদবস্থায় প্রয়োগ বা অনুষ্ঠানের নিয়মের জন্য অনুষ্ঠাতাদিগের অত্যন্ত হিতৈষিরূপে জৈমিনি সুহৃদ্ভাবে বলিতেছেন যে, শ্রৌত-স্মার্ত্ত পদার্থ পরস্পরবিরুদ্ধ হইলে শ্রৌতপদার্থের অনুষ্ঠান করিবে। শ্রৌতপদার্থের সহিত বিরোধ না থাকিলে স্মার্ত্তপদার্থ শ্রৌতপদার্থের ন্যায় অনুষ্ঠেয়। স্মৃতিকার জাবালও ইহাই বলিয়াছেন—

শ্রুতিস্মৃতিবিরোধে তু শ্রুতিরেব গরীয়সী।
অবিরোধে সদা কার্য্যং স্মার্ত্তং বৈদিকবৎ সতা॥

শ্রুতি-স্মৃতির বিরোধ হইলে শ্রুতিই গুরুতরা। অর্থাৎ সে স্থলে শ্রৌত-পদার্থই অনুষ্ঠেয়। অবিরোধস্থলে স্মার্ত্তপদার্থ বৈদিক পদার্থের ন্যায় সাধুগণের অনুষ্ঠেয়। এরূপ ব্যবস্থার হেতু এই যে, সকলেই পরপ্রত্যক্ষ অপেক্ষা স্বপ্রত্যক্ষের প্রতি সমধিক আস্থাবান্ হইয়া থাকে। স্মৃতির মূলীভূত শাখান্তরবিপ্রকীর্ণ শ্রুতি পরপ্রত্যক্ষ হইলেও অনুষ্ঠাতা স্বপ্রত্যক্ষ শ্রুতির প্রতি অধিক নির্ভর করিতে বাধ্য। যব ও ব্রীহি উভয়ই প্রত্যক্ষশ্রুতিবিহিত, সুতরাং বিকল্পিত। কোন অনুষ্ঠাতা যদি উহার একটি অর্থাৎ কেবল যব বা কেবল ব্রীহি অবলম্বনেই চিরজীবন যাগের অনুষ্ঠান করেন, তাহা হইলে যেমন কোনও দোষ হয় না, সেইরূপ প্রকৃতস্থলেও শ্রৌত বা স্মার্ত্ত এই উভয়ের মধ্যে কোনও একটির অনুষ্ঠান শাস্ত্রানুমত হইলেও, কেবল শ্রৌতপদার্থের অনুষ্ঠান করিলে কোনও দোষ হইতে পারে না। প্রস্তাবিত জৈমিনিসূত্রের অন্যবিধ ব্যাখ্যান্তর করিয়া বার্ত্তিককার ইহাও প্রতিপন্ন করিয়াছেন যে, এই সূত্রদ্বারা শাক্যাদি স্মৃতির ধর্ম্মে প্রামাণ্য নাই, ইহাই সমর্থিত হইয়াছে।

বার্ত্তিককার অপরাপর অনেক স্থলেও ভাষ্যকারের মত প্রত্যাখ্যাত এবং জৈমিনিসূত্রের অর্থান্তর প্রদর্শন করিয়াছেন। এ সকল স্থলে সূত্রকারের প্রতি সম্মান প্রদর্শন করা হইয়াছে বটে, কিন্তু কোন কোন

স্থলে সূত্রকারকে খণ্ডন করিতেও তিনি কুণ্ঠিত হন নাই। ন্যায়-বার্ত্তিককার উদ্দ্যোতকর মিশ্রও এইরূপ স্বাধীনচিন্তার পরিচয় দিয়াছেন, অপরাপর বার্ত্তিকেও অল্পবিস্তর স্বাধীনচিন্তার বিকাশ দেখিতে পাওয়া যায়। ঈদৃশ স্বাধীনচিন্তার প্রসর যে প্রশংসনীয় এবং প্রার্থনীয়, তাহা মনীষিগণ অনায়াসে বুঝিতে পারেন, তজ্জন্য বাগাড়ম্বর নিষ্প্রয়োজন। সূত্র, বৃত্তি, ভাষ্য, বার্ত্তিক, টীকা, টিপ্পনী ভিন্ন আর-এক শ্রেণীর গ্রন্থ আছে, তাহার নাম প্রকরণ। প্রকরণের লক্ষণ এইরূপ কথিত আছে—

শাস্ত্রৈকদেশসম্বদ্ধং শাস্ত্রকার্য্যান্তরে স্থিতম্।
আহুঃ প্রকরণং নাম গ্রন্থভেদং বিপশ্চিতঃ॥

শাস্ত্রের একদেশের সহিত সম্বদ্ধ অর্থাৎ শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য কোন-একটি বিষয় অবলম্বনে প্রণীত, অথচ শাস্ত্রের উদ্দেশ্যসম্পাদনবিষয়ে অবস্থিত, এতাদৃশ গ্রন্থবিশেষের নাম প্রকরণ। উদয়নাচার্য্যের ন্যায়কুসুমাঞ্জলি ও আত্মতত্ত্ববিবেক, গঙ্গেশোপাধ্যায়ের তত্ত্বচিন্তামণি, শ্রীহর্ষের খণ্ডনখণ্ডখাদ্য, মধুসূদন সরস্বতীর অদ্বৈতসিদ্ধি, চিৎসুখস্বামীর তত্ত্বপ্রদীপিকা প্রভৃতি উৎকৃষ্ট প্রকরণগ্রন্থ। ইংরাজীভাষায় মনোগ্রাফ্‌ও প্রকরণগ্রন্থবিশেষ।

দার্শনিক টীকাকারগণ, বিশেষতঃ নব্যন্যায়ের টীকাকারগণ কিরূপ বুদ্ধিপরিচালনা করিয়াছেন, কিরূপ কৌশল উদ্ভাবন করিয়াছেন, কিরূপ পাণ্ডিত্যপ্রদর্শন করিয়াছেন, তাহার যৎকিঞ্চিৎ আভাসমাত্র প্রদর্শিত হইতেছে। অনেকেই জানেন যে, ধূমদর্শনে বহ্নির অনুমিতি হয়, বহ্নি-দর্শনে ধূমের অনুমিতি হয় না। অনুমিতিস্থলে ব্যাপ্তিজ্ঞান অবশ্য অপেক্ষিত। ব্যাপ্তিজ্ঞানই অনুমান এবং তদ্দ্বারা যে অপর বস্তুর জ্ঞান উৎপন্ন হয়, ঐ জ্ঞান অনুমিতি বলিয়া কথিত। ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি আছে—এইরূপ ব্যাপ্তি-জ্ঞান অনুমান। উত্তরকালে ধূমদর্শনে বহ্নিবিষয়ে যে জ্ঞান হয়, ঐ জ্ঞান অনুমিতি। ব্যাপ্তিজ্ঞান না হইলে অনুমিতি হয় না। ধূমদর্শনে বহ্নির অনুমিতি হয়, ঘটের অনুমিতি হয় না। কারণ, ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি আছে, ঘটের ব্যাপ্তি নাই। ব্যাপ্তি অর্থাৎ বিশেষরূপে আপ্তি কিনা সম্বন্ধ। সম্বন্ধের বিশেষত্ব অব্যভিচার। ব্যভিচার কিনা তদ্ব্যতিরেকে অবস্থিতি। অব্যভিচরিত সম্বন্ধই ব্যাপ্তি। যাহার সম্বন্ধ, তাহাকে সম্বন্ধের প্রতিযোগী বলে। যাহাতে ঐ সম্বন্ধ থাকে, তাহাকে সম্বন্ধের অনুযোগী

বলে। এই প্রতিযোগি-অনুযোগি-ভাব অনুভবসিদ্ধ। 'যোগ'শব্দের অর্থ সম্বন্ধ, যোগী কিনা সম্বন্ধী। 'প্রতি'শব্দের অর্থ প্রতিকূল, 'অনু'শব্দের অর্থ অনুকূল। প্রতিযোগী কিনা প্রতিকূল সম্বন্ধী, অনুযোগী কিনা অনুকূল সম্বন্ধী। ঘটত্ব ও ঘটের সম্বন্ধ সমবায়। এই সমবায়সম্বন্ধের প্রতিযোগী ঘটত্ব, অনুযোগী ঘট। কেন না, ঘটত্বের সমবায় ঘটত্বে থাকে না, ঘটে থাকে। সুতরাং ঘটত্ব সমবায়ের সম্বন্ধী বটে, কিন্তু প্রতিকূল সম্বন্ধী। কেন না, ঘটত্ব সমবায়ের সম্বন্ধী হইয়াও তাহার আশ্রয় হয় না, তাহাকে অন্যত্র আশ্রয় গ্রহণ করিতে বাধ্য করে। এইজন্য ঘটত্ব সমবায়ের প্রতিযোগী। ঘট কিন্তু সমবায়ের অনুকূল সম্বন্ধী। কেন না, সমবায় ঘটাশ্রিত। এইজন্য ঘট সমবায়ের অনুযোগী।

মনুষ্য আসনে উপবেশন করে, সুতরাং মনুষ্য এবং আসনের সম্বন্ধ আছে। ঐ সম্বন্ধের প্রতিযোগী মনুষ্য, অনুযোগী আসন। এইজন্য মনুষ্য আসনে আছে, এইরূপ অনুভব হয়, আসন মনুষ্যে আছে, এরূপ অনুভব হয় না। বহ্নির ব্যাপ্তিসম্বন্ধ ধূমে আছে, এইজন্য বহ্নি ও ধূম যথাক্রমে ব্যাপ্তির প্রতিযোগী ও অনুযোগী। ব্যাপ্তির প্রতিযোগীর অপর নাম ব্যাপক এবং ব্যাপ্তির অনুযোগীর অপর নাম ব্যাপ্য। বহ্নি ধূমের ব্যাপক, ধূম বহ্নির ব্যাপ্য। ব্যাপ্যের দ্বারা ব্যাপকের অনুমিতি হইয়া থাকে। কেন না, ব্যাপ্যের সত্তাতে ব্যাপকের সত্তা অবশ্যম্ভাবিনী। ধূমের সত্তাতে বহ্নির সত্তা অবশ্যই থাকিবে, কেন না, বহ্নি কারণ, ধূম কার্য্য। কারণ ভিন্ন কার্য্য হওয়া একান্ত অসম্ভব। এইজন্য ধূমের দ্বারা বহ্নির অনুমিতি হয়। কিন্তু ব্যাপকের সত্তাতে ব্যাপ্যের সত্তা অবশ্যম্ভাবিনী নহে। অয়োগোলকে অর্থাৎ উত্তপ্ত লৌহপিণ্ডে বহ্নির সত্তা আছে। কেন না, তৎসংযোগে দাহ্যবস্তু দগ্ধ হইয়া যায়। অয়োগোলকে বহ্নির সত্তা আছে বটে, কিন্তু ধূমের সত্তা নাই—ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। বস্তুতঃ বহ্নি সর্ব্বকালে ধূম উৎপাদন করে না, কালবিশেষে অবস্থাবিশেষে করিয়া থাকে, সুতরাং বহ্নির সত্তাতে ধূম অবশ্যই থাকিবে, ইহা হইতে পারে না। ধূমের সত্তাতে কিন্তু বহ্নির সত্তা না থাকিয়াই পারে না। অতএব ব্যাপ্য ধূম ব্যাপক বহ্নির অনুমিতির কারণ, কিন্তু ব্যাপক বহ্নি ব্যাপ্য ধূমের অনুমিতির কারণ নহে। অয়োগোলকে দৃষ্ট হইয়াছে

যে, বহ্নি আছে অথচ ধূম নাই। সুতরাং ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি আছে বটে, কিন্তু বহ্নিতে ধূমের ব্যাপ্তি নাই। তত্ত্বচিন্তামণিগ্রন্থে ব্যাপ্তির অনেকগুলি লক্ষণ প্রদর্শিত হইয়াছে। তাহার প্রথম লক্ষণটি এইরূপ—"সাধ্যাভাববদবৃত্তিত্বম্।" ইহার মোটামুটি তাৎপর্য্য এই যে, সাধ্যের অভাব যেখানে থাকে, সেখানে হেতু না থাকিলেই হেতুসাধ্য ব্যাপ্য হইয়াছে বুঝিতে হইবে। যাহার অনুমিতি হয়, তাহার নাম সাধ্য। যদ্দর্শনে অনুমিতি হয়, তাহার নাম হেতু। "বহ্নিমান্ ধূমাৎ"—এখানে বহ্নি সাধ্য, ধূম হেতু। বহ্নির অভাব জলহ্রদাদিতে আছে, তথায় ধূম থাকে না। সুতরাং ধূম বহ্নিব্যাপ্য। অর্থাৎ ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তিসম্বন্ধ আছে। "ধূমবান্ বহ্নেঃ"—এখানে সাধ্য ধূম। অয়োগোলকে ধূমের অভাব আছে, অথচ তথায় বহ্নি আছে। অতএব বহ্নি ধূমের ব্যাপ্য নহে, বহ্নিতে ধূমের ব্যাপ্তিসম্বন্ধ নাই।

লক্ষণটি দার্শনিক প্রণালীতে বুঝিতে হইলে, এই কথাগুলির প্রতি লক্ষ্য করা আবশ্যক। সম্বন্ধের যেরূপ প্রতিযোগী অনুযোগী আছে, অভাবেরও সেইরূপ প্রতিযোগী অনুযোগী আছে। যাহার অভাব, সে অভাবের প্রতিযোগী। যাহাতে অভাব থাকে, সে অভাবের অনুযোগী বা অধিকরণ। প্রতিযোগীর ভাব বা ধর্ম্ম প্রতিযোগিতা, অনুযোগীর ভাব বা ধর্ম্ম অনুযোগিতা। প্রতিযোগিতা প্রতিযোগীতে থাকে, অতএব প্রতিযোগিতা প্রতিযোগিনিষ্ঠ বলা যায়। কেন না, নিপূর্ব্ব স্থিত্যর্থ স্থাধাতু হইতে 'নিষ্ঠ' পদ নিষ্পন্ন হইয়াছে। প্রতিযোগিতা ও অনুযোগিতা অভাবের। অতএব প্রতিযোগিতা ও অনুযোগিতা অভাব-নিরূপ্য বা অভাব-নিরূপিত। এবং অভাব প্রতিযোগিতা ও অনুযোগিতার নিরূপক। নিরূপ্য-নিরূপক ভাব অনুভবসিদ্ধ। ভূতলে ঘটের অভাব। এস্থলে অভাবের প্রতিযোগী ঘট ও অনুযোগী ভূতল। অভাবের প্রতিযোগিতা ঘটনিষ্ঠ, অনুযোগিতা ভূতলনিষ্ঠ। অভাব ঘটনিষ্ঠ-প্রতিযোগিতার নিরূপক। যাহা কোন আধারে স্থিত হয়, তাহাকে বৃত্তি বলে। বৃত্তির ভাব বা ধর্ম্ম বৃত্তিত্ব। বৃত্তিত্ব অর্থেও বৃত্তিশব্দ ব্যবহৃত হয়। বৃত্তিত্ব আধেয়ত্ব। যে আধার বা অধিকরণে আধেয়পদার্থ থাকে, আধেয়ত্ব বা বৃত্তিত্ব সেই আধার বা অধিকরণ দ্বারা নিয়মিত,

সুতরাং উহা অর্থাৎ বৃত্তিত্ব সেই-অধিকরণ নিরূপিত। অতএব 'সাধ্যাভাব'-শব্দের অর্থ হইল—সাধ্যনিষ্ঠ-প্রতিযোগিতা-নিরূপক অভাব। এই অভাবের অধিকরণ হইল সাধ্যাভাববান্। 'অবৃত্তিত্ব'শব্দের অর্থ বৃত্তিত্বের অভাব। বৃত্তিত্ব অবশ্যই সাধ্যাভাবের অধিকরণ-নিরূপিত হইবে। তাহা হইলে "সাধ্যাভাববদবৃত্তিত্বম্"—এই লক্ষণের অথ হইতেছে যে, সাধ্যনিষ্ঠ-প্রতিযোগিতা-নিরূপক যে অভাব, সেই অভাবের অধিকরণ নিরূপিত যে-বৃত্তিত্ব, সেই বৃত্তিত্বের অভাব, ব্যাপ্তি। "বহ্নিমান্ ধূমাৎ"—এস্থলে সাধ্য বহ্নি। সুতরাং বহ্নিনিষ্ঠ-প্রতিযোগিতা-নিরূপক অভাব হইল বহ্নির অভাব। এই অভাবের অধিকরণ জলহ্রদাদি। তন্নিরূপিত বৃত্তিত্ব ধূমে নাই—ধূমে তাদৃশ বৃত্তিত্বের অভাব আছে। সুতরাং ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি আছে। ইহা স্থির হইল।

টীকাকারেরা এই লক্ষণের উপর বিস্তর আপত্তি ও তাহার সমাধান করিয়াছেন। একটিমাত্র আপত্তি ও তাহার সমাধান প্রদর্শিত হইতেছে। ন্যায়মতে অবয়ব ও অবয়বীর সম্বন্ধের নাম সমবায়, তদ্ভিন্ন দ্রব্যদ্বয়ের সম্বন্ধের নাম সংযোগ। বহ্নি ও বহ্নির অবয়বের সম্বন্ধ সমবায়। বহ্নি ও পর্ব্বতাদির সম্বন্ধ সংযোগ। বহ্নি সমবায়সম্বন্ধে কেবলমাত্র স্বাবয়বে, এবং সংযোগসম্বন্ধে পর্ব্বতাদিতে বর্ত্তমান থাকে। বহ্নি সমবায়সম্বন্ধে পর্ব্বতাদিতে কখনও থাকে না, থাকিতে পারে না। সংযোগসম্বন্ধে পর্ব্বতে বহ্নি থাকিলেও সমবায়সম্বন্ধে পর্ব্বতে বহ্নি নাই—ইহা ধ্রুবসত্য। যেখানে যে সম্বন্ধে যে বস্তু থাকে না, সেখানে অবশ্যই সেই সম্বন্ধে সেই বস্তুর অভাব থাকে। অতএব সমবায়সম্বন্ধে বহ্নির অভাব পর্ব্বতে আছে, অথচ তথায় ধূমও আছে। সুতরাং ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি থাকিতে পারিতেছে না। কেন না, সমবায়সম্বন্ধে যে বহ্নির অভাব, পর্ব্বতও তাহার অধিকরণ বটে। কিন্তু পর্ব্বত-নিরূপিত বৃত্তিত্বের অভাব ধূমে নাই। পর্ব্বত-নিরূপিত বৃত্তিত্বই ধূমে রহিয়াছে। আরও এক কথা। সংযোগসম্বন্ধে বহ্নি পর্ব্বতে আছে বলিয়া সংযোগসম্বন্ধে বহ্নির অভাব পর্ব্বতে নাই সত্য, কিন্তু পার্ব্বতীয় বহ্নিই সংযোগসম্বন্ধে পর্ব্বতে আছে। মহানসে অর্থাৎ পাকশালায় যে বহ্নি আছে, সে বহ্নি সংযোগসম্বন্ধে পর্ব্বতে নাই। কেন না, মহানসীয় বহ্নির সংযোগ মহানসেই আছে,

মহানসীয় বহ্নির সংযোগ কোনক্রমেই পর্ব্বতে থাকিতে পারে না। সুতরাং সংযোগসম্বন্ধে মহানসীয় বহ্নির অভাব পর্ব্বতে আছে, তাহার আর ভুল নাই। মহানসীয় বহ্নিও বহ্নি। পর্ব্বতও ঐ অভাবের অধিকরণ, অথচ পর্ব্বতে ধূম রহিয়াছে। এতাবতাও ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি থাকিতে পারিতেছে না।

এই আপত্তির এইরূপ সমাধান করা হইয়াছে—"পর্ব্বতো বহ্নিমান্ ধূমাৎ"—এস্থলে পর্ব্বতে বহ্নি সাধ্য, ধূম হেতু। এখানে সমবায়সম্বন্ধে বহ্নি সাধ্য হয় নাই, সংযোগসম্বন্ধেই বহ্নি সাধ্য হইয়াছে। অর্থাৎ পর্ব্বতে বহ্নির সংযোগ বা সংযোগসম্বন্ধে বহ্নি আছে, ধূমদর্শনে ইহাই অনুমিত হয়। কেন না, কেবলমাত্র বহ্নির অবয়বেই সমবায়সম্বন্ধে বহ্নি থাকে। অবয়ব ভিন্ন আর সমস্ত স্থলেই সংযোগসম্বন্ধেই বহ্নি থাকে, সমবায়সম্বন্ধে থাকে না। যেখানে যে সম্বন্ধে যে বস্তু থাকে বা থাকিতে পারে, সেখানে সেই সম্বন্ধে সেই বস্তু সাধ্য হইবে, ইহা সহজবোধ্য। যেখানে যে সম্বন্ধে যে বস্তুর সত্তা অসম্ভব, সেখানে সে সম্বন্ধে সে বস্তু সাধ্য হইতেই পারে না। সুতরাং ব্যাপ্তির লক্ষণে সাধ্যের অভাব বলিতে যে সম্বন্ধে সাধ্য হয়, সেই সম্বন্ধে সাধ্যের অভাব বুঝিতে হইবে। প্রকৃতস্থলে সংযোগসম্বন্ধে বহ্নি সাধ্য হইয়াছে, কিন্তু সংযোগসম্বন্ধে বহ্নির অভাব পর্ব্বতে নাই। সংযোগসম্বন্ধে বহ্নির অভাব বহ্নির অবয়বে এবং যে প্রদেশে বহ্নি নাই, সেই প্রদেশে আছে। বহ্নির অবয়ব বা বহ্নিশূন্য প্রদেশে ধূমও থাকে না। সুতরাং সাধ্যাভাবের যে অধিকরণ, তন্নিরূপিত-বৃত্তিত্ব ধূমে নাই। অতএব সমবায়সম্বন্ধে বহ্নির অভাব পর্ব্বতে থাকা সত্ত্বেও ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি থাকার কোন বাধা হইতে পারে না। 'বহ্নিমান্'—এস্থলে শুদ্ধ-বহ্নিত্বরূপে বহ্নি সাধ্য হইয়াছে, মহানসীয়-বহ্নিত্বরূপে বহ্নি সাধ্য হয় নাই। কেন না, 'বহ্নিমান্'—এস্থলে শুদ্ধ বহ্নিত্বেরই প্রতীতি হয়, মহানসীয়-বহ্নিত্বের প্রতীতি হয় না। 'পর্ব্বতে মহানসীয়বহ্নির্নাস্তি'—অর্থাৎ পর্ব্বতে মহানসীয় বহ্নি নাই—এইরূপ প্রতীতি হয় বটে, কিন্তু 'পর্ব্বতে বহ্নির্নাস্তি'—অর্থাৎ পর্ব্বতে বহ্নি নাই—এইরূপ প্রতীতি হয় না। তাহা হইলে পর্ব্বতে মহানসীয় বহ্নির অভাব থাকিলেও, 'বহ্নির অভাব নাই', ইহা অনায়াসে বলা যাইতে পারে। অর্থাৎ মহানসীয়-বহ্নিত্বরূপে বহ্নির অভাব পর্ব্বতে

আছে, কিন্তু শুদ্ধ-বহ্নিত্বরূপে বহ্নির অভাব পর্ব্বতে নাই। শুদ্ধ-বহ্নিত্বরূপেই কিন্তু পর্ব্বতে বহ্নি সাধ্য হইয়াছে, মহানসীয়-বহ্নিত্বরূপে সাধ্য হয় নাই। যেরূপে সাধ্য হয়, সেইরূপে সাধ্যের অভাব ব্যাপ্তিলক্ষণস্থ 'সাধ্যাভাব'-শব্দের অর্থ। সুতরাং পর্ব্বতে মহানসীয় বহ্নির অভাব থাকিলেও, ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি থাকিবার কোন ব্যাঘাত হইতে পারে না।

'সাধ্যাভাব'শব্দের অর্থ নব্যন্যায়ের ভাষায় বলিতে গেলে এইরূপ বলিতে হয়—সাধ্যতাবচ্ছেদক-সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন-সাধ্যতাবচ্ছেদকধর্ম্মাবচ্ছিন্ন-প্রতিযোগিতা-নিরূপক অভাবই 'সাধ্যাভাব'শব্দের অর্থ। সাধ্যের ধর্ম্ম সাধ্যতা। সাধ্য যে সম্বন্ধে সাধ্য হয়, সেই সম্বন্ধ সাধ্যতাবচ্ছেদক সম্বন্ধ। সাধ্য অংশে প্রতীয়মান ধর্ম্ম অর্থাৎ যে রূপে সাধ্য হয়, সেই রূপ বা ধর্ম্মের নাম সাধ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্ম। কেন না, ঐ সম্বন্ধ ও ধর্ম্ম সাধ্যতার অবচ্ছেদ কিনা পরিচয় বা নিয়মন করিতেছে। সংযোগসম্বন্ধে বহ্নির সাধ্যতা এবং সমবায়সম্বন্ধে বহ্নির সাধ্যতা এক নহে, ভিন্ন ভিন্ন। কারণ, এক সাধ্যতার নিয়ামক বা পরিচায়ক সম্বন্ধ সংযোগ, অপর সাধ্যতার নিয়ামক বা পরিচায়ক সম্বন্ধ সমবায়। এইরূপ বহ্নিগত সাধ্যতা এবং ঘটগত সাধ্যতাও পরস্পর ভিন্ন। কেন না, বহ্নিগত সাধ্যতার নিয়ামক বা পরিচায়ক ধর্ম্ম বহ্নিত্ব, ঘটগত সাধ্যতার নিয়ামক বা পরিচায়ক ধর্ম্ম ঘটত্ব। অবচ্ছেদক সম্বন্ধ ও ধর্ম্ম যাহার অবচ্ছেদ করে, তাহাকে অবচ্ছিন্ন কহে। সাধ্যতার যেমন অবচ্ছেদক সম্বন্ধ বা ধর্ম্ম আছে, প্রতিযোগিতারও সেইরূপ অবচ্ছেদক সম্বন্ধ ও ধর্ম্ম আছে। সমবায়সম্বন্ধে বহ্নির অভাবের প্রতিযোগিতা সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন, সাধ্যতাবচ্ছেদক যে সংযোগসম্বন্ধ, তদবচ্ছিন্ন নহে। মহানসীয় বহ্নির অভাবের প্রতিযোগিতা মহানসীয়বহ্নিত্বাবচ্ছিন্ন, সাধ্যতাবচ্ছেদক ধর্ম্ম যে শুদ্ধবহ্নিত্ব, তদবচ্ছিন্ন নহে। অতএব পর্ব্বতে উক্ত দ্বিবিধ অভাব থাকিলেও ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তির কোনও ক্ষতি হইতে পারে না। কেন না, সমবায়সম্বন্ধাবচ্ছিন্ন বা মহানসীয়বহ্নিত্বাবচ্ছিন্ন যে প্রতিযোগিতা, তন্নিরূপক অভাব পর্ব্বতে থাকিলেও সংযোগসম্বন্ধাবচ্ছিন্ন এবং শুদ্ধবহ্নিত্বাবচ্ছিন্ন যে প্রতিযোগিতা, তন্নিরূপক অভাব পর্ব্বতে নাই।

যে যৎকিঞ্চিৎ আভাস প্রদর্শিত হইল, তাহাতেই মনীষিগণ বুঝিতে পারিবেন যে, নব্য নৈয়ায়িকগণ অত্যন্ত সূক্ষ্মদর্শিতা ও অদ্ভুত বুদ্ধিমত্তার

পরিচয় দিয়াছেন। তাঁহারা দর্শনশাস্ত্রে এক অভিনব প্রণালী প্রবর্ত্তিত করিয়াছেন,—দর্শনশাস্ত্রে যুগান্তর উপস্থিত করিয়াছেন বলিলে অত্যুক্তি হয় না। প্রাচীন ন্যায়ের সহিত নব্য ন্যায়ের তুলনা করিলে ইহা বিলক্ষণ হৃদয়ঙ্গম হইবে।

চতুর্থ লেক্‌চর।

বৈশেষিকদর্শন।

সংক্ষেপে দর্শনসকলের প্রতিপাদ্য বিষয়ের কিঞ্চিৎ পরিচয় প্রদত্ত হইতেছে। ষড়্‌দর্শনের মধ্যে প্রথমতঃ বৈশেষিকদর্শনের পরিচয় দেওয়া যাইতেছে। এই দর্শন কণাদ-মহর্ষি-প্রণীত। কৃষকেরা শস্যক্ষেত্র হইতে শস্য কর্ত্তন করিয়া লইলে শস্যক্ষেত্রে যে ধান্যগুলিকাগুলি পড়িয়া থাকে, তাহা এক একটি করিয়া তুলিয়া লইতেন এবং তাহাই আহার করিতেন বলিয়া, জীবিকার কঠোরতার প্রতি লক্ষ্য করিয়া বৈশেষিকদর্শনপ্রণেতা 'কণাদ'নামে অভিহিত হইয়াছেন। এইজন্য কোন কোন দার্শনিক কণভক্ষ বলিয়া তাঁহাকে কটাক্ষ করিয়াছেন। তাহা করুন, কিন্তু ঐরূপ কষ্টকর জীবিকা ব্রাহ্মণের পক্ষে সামান্য গৌরবের কথা নহে। ঐরূপ জীবিকা উৎকৃষ্ট তপস্যা বলিয়া প্রশংসিত। বুঝা যাইতেছে যে, বৈশেষিক-দর্শনকর্ত্তার 'কণাদ'নামটি প্রকৃত নাম নহে। জীবিকানুসারে তিনি ঐ নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছেন। তাঁহার প্রকৃত নাম উলুক। এইজন্য তাঁহার নামানুসারে বৈশেষিকদর্শনের অপর দুইটি নাম কাণাদদর্শন ও ঔলুক্য-দর্শন। কিংবদন্তী আছে যে, ভগবান্ কণাদ মহেশ্বরের প্রসন্নতা লাভ করিয়া তাঁহারই আজ্ঞানুসারে বৈশেষিকদর্শন প্রণয়ন করিয়াছেন। উদয়নাচার্য্যও এই কিংবদন্তীর অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন।

ইদানীং দুইএকখানি নূতন ভাষ্য রচিত হইয়াছে বটে, কিন্তু বৈশেষিকদর্শনের প্রাচীন ভাষ্য এখন দুষ্প্রাপ্য। লঙ্কেশ্বর রাবণ এই দর্শনের প্রাচীন ভাষ্যকার, ইহা বেদান্তের গ্রন্থে উল্লিখিত আছে। বেদান্ত-দর্শনে বৈশেষিকমতখণ্ডনপ্রসঙ্গে পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য রাবণভাষ্যের মতের খণ্ডন করিয়াছেন। অনেকের মতে প্রশস্তপাদাচার্য্যের পদার্থ-ধর্ম্মসংগ্রহ বৈশেষিকদর্শনের ভাষ্য, কিন্তু ইহা প্রকৃত নহে। পদার্থ-

ধর্ম্মসংগ্রহে সূত্র ব্যাখ্যাত হয় নাই। সূত্রের তাৎপর্য্য সংগৃহীত হইয়াছে মাত্র। প্রশস্তপাদাচার্য্যও তাঁহার গ্রন্থ সংগ্রহনামেই অভিহিত করিয়াছেন, ভাষ্যনামে অভিহিত করেন নাই। পদার্থধর্ম্মসংগ্রহের প্রামাণিক টীকাকার উদয়নাচার্য্য স্বকৃত টীকায় বলিয়াছেন যে, সূত্র অত্যন্ত কঠিন, ভাষ্য অত্যন্ত বিস্তৃত, এইজন্য সরলতা ও সংক্ষেপের উদ্দেশ্যে পদার্থধর্ম্মসংগ্রহ বিরচিত হইয়াছে। সুতরাং পদার্থধর্ম্মসংগ্রহ যে ভাষ্য নহে, উদয়নাচার্য্যের মতে তদ্বিষয়ে কোন সন্দেহই হইতে পারে না।

পদার্থধর্ম্মসংগ্রহ অতি উৎকৃষ্ট গ্রন্থ। ইহাতে সমস্ত বৈশেষিকদর্শনের তাৎপর্য্য সংক্ষেপে ও যোগ্যতার সহিত সংগৃহীত হইয়াছে। অধিকন্তু মূলদর্শনে অনুক্ত জগতের সৃষ্টিসংহারপ্রণালী সমীচীনভাবে প্রদর্শিত হইয়াছে। উদয়নাচার্য্যের কিরণাবলী এবং শ্রীধরাচার্য্যের ন্যায়কন্দলী পদার্থধর্ম্মসংগ্রহের উৎকৃষ্ট টীকা। বৈশেষিকদর্শনের যে সকল গ্রন্থ এখন প্রচলিত আছে, তন্মধ্যে প্রশস্তপাদাচার্য্যের পদার্থধর্ম্মসংগ্রহ অত্যন্ত প্রাচীন ও প্রামাণিক। পরবর্ত্তী গ্রন্থকারগণ উহাকে আকর-গ্রন্থ অর্থাৎ একপ্রকার মূলগ্রন্থ বলিয়া উহার প্রতি সম্মান প্রদর্শন করিয়াছেন। পরবর্ত্তী গ্রন্থসকলের মধ্যে বল্লভাচার্য্যের ন্যায়লীলাবতী একখানি উৎকৃষ্ট গ্রন্থ। বর্দ্ধমানোপাধ্যায়ের কিরণাবলীপ্রকাশ, লীলাবতী-প্রকাশ এবং মথুরানাথ তর্কবাগীশের কিরণাবলীরহস্য, লীলাবতীরহস্য প্রশংসিত টীকা। শঙ্করমিশ্রকৃত বৈশেষিকসূত্রোপস্কার নাতিপ্রাচীন হইলেও সমীচীন। জয়নারায়ণ তর্কপঞ্চানন কণাদসূত্রবিবৃতি নামে বৈশেষিকদর্শনের এক সংক্ষিপ্ত ব্যাখ্যা রচনা করিয়াছেন। তাঁহার ব্যাখ্যার শেষভাগে তিনি ভাষাপরিচ্ছেদ ও সিদ্ধান্তমুক্তাবলীর রীতি অনুসারে বৈশেষিকদর্শনের প্রতিপাদ্য বিষয়ের যে সারসংগ্রহ যোজনা করিয়াছেন, তাহা পাঠার্থীদিগের পক্ষে উপাদেয়। উপস্কারগ্রন্থে বৃত্তিকারের মত উদ্ধৃত হইয়াছে। কিন্তু বৃত্তিগ্রন্থও দুষ্প্রাপ্য। বিজ্ঞানভিক্ষুকৃত বৈশেষিকবার্ত্তিক পাওয়া যায় বটে, কিন্তু তাহাও নিতান্ত বিরলপ্রচার। নব্যন্যায়ের প্রাদুর্ভাব এবং প্রসরবৃদ্ধিতে প্রাচীন সমীচীন গ্রন্থাবলী বিলুপ্ত এবং অন্যান্য দর্শনের অধ্যয়ন-অধ্যাপনার সঙ্কোচ হইয়া পড়িয়াছে, ইহা পরিতাপের বিষয় সন্দেহ নাই। নব্যন্যায়ের যথেষ্ট উপকারিতা থাকিলেও তন্নিবন্ধন

যে পূর্ব্বোক্ত অপকার হইয়াছে, তাহার ভুল নাই এবং দুঃখের সহিত স্বীকার করিতে হইতেছে যে, তাহা অমার্জ্জনীয়।

মহর্ষি কণাদ ষট্‌পদার্থবাদী কি সপ্তপদার্থবাদী, তদ্বিষয়ে বিলক্ষণ মতভেদ আছে। তিনি উদ্দেশসূত্রে ছয়টি পদার্থের উল্লেখ করিয়াছেন। সূত্রটি এই—

ধর্ম্মবিশেষপ্রসূতাদ্‌দ্রব্যগুণকর্ম্মসামান্যবিশেষসমবায়ানাং পদার্থানাং সাধর্ম্ম্যবৈধর্ম্ম্যাভ্যাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সম্।

ধর্ম্মবিশেষ অর্থাৎ নিবৃত্তিলক্ষণ ধর্ম্ম বা নিষ্কামকর্ম্মোপার্জ্জিত ধর্ম্ম হইতে সমুৎপন্ন দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় পদার্থের সাধর্ম্ম্য ও বৈধর্ম্ম্যরূপে অর্থাৎ কোন্ ধর্ম্ম কোন্ কোন্ পদার্থের সমান ধর্ম্ম, কোন্ ধর্ম্মই বা কোন্ কোন্ পদার্থের বিরুদ্ধ ধর্ম্ম তদ্রূপে, তত্ত্বজ্ঞান অর্থাৎ যথার্থজ্ঞান বা তত্ত্বের সাক্ষাৎকার হইলে নিঃশ্রেয়স অর্থাৎ মুক্তি হয়। কণাদ উদ্দেশসূত্রে অভাবের উল্লেখ করেন নাই বটে, কিন্তু স্থলান্তরে অভাবের সম্বন্ধে আলোচনাদি করিয়াছেন। ইহাই মতভেদের কারণ। উদ্দেশসূত্রে ষট্‌পদার্থের কীর্ত্তন করিয়াছেন বলিয়া কেহ কেহ বিবেচনা করেন, কণাদ ষট্‌পদার্থবাদী; আবার স্থলান্তরে অভাবসম্বন্ধে আলোচনাদি করিয়াছেন বলিয়া কেহ কেহ বিবেচনা করেন যে, তিনি সপ্তপদার্থবাদী। ন্যায়ভাষ্যকারও কণাদকে ষট্‌পদার্থবাদী বলিয়াই বিবেচনা করিয়াছেন বোধ হয়। প্রমেয়সূত্রের অর্থাৎ ন্যায়মতের প্রমেয় পদার্থগুলি গোতমের যে সূত্রে কীর্ত্তিত হইয়াছে, সেই সূত্রের ভাষ্যে ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে—

অস্ত্যন্যদপি দ্রব্যগুণকর্ম্মসামান্যবিশেষসমবায়াঃ প্রমেয়ম্।

সূত্রনির্দ্দিষ্টের অতিরিক্তও দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় প্রমেয় আছে। বৈশেষিকদর্শনের মতের প্রতি লক্ষ্য করিয়াই যে ন্যায়ভাষ্যকার ষট্ প্রমেয়ের উল্লেখ করিয়াছেন, তাহাতে সন্দেহ নাই। প্রচলিত সাংখ্যদর্শনের একটি সূত্র এই—

ন বয়ং ষট্‌পদার্থবাদিনো বৈশেষিকাদিবৎ।

বৈশেষিকাদির ন্যায় আমরা ষট্‌পদার্থবাদী নহি। সাংখ্যসূত্রকারের মতে বৈশেষিক যে ষট্‌পদার্থবাদী, তাহা তাঁহার উক্তিদ্বারা স্পষ্টই বুঝা যাইতেছে। একটি প্রামাণিক লোকগাথা প্রচলিত আছে। তাহা এই—

ধর্ম্মং ব্যাখ্যাতুকামস্ত ষট্পদার্থোপবর্ণনম্।
সাগরং গন্তুকামস্ত হিমবদ্গমনোপমম্॥

ধর্ম্মব্যাখ্যা করিতে ইচ্ছুক ব্যক্তির ষট্পদার্থবর্ণনা, সাগরগমনেচ্ছু ব্যক্তির হিমালয়গমনের ন্যায় উপহাসাস্পদ। এই গাথাদ্বারা যে কণাদের প্রতিই কটাক্ষ করা হইয়াছে, সে বিষয়ে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। কেন না, কণাদ—

অথাতো ধর্ম্মং ব্যাখ্যাস্যামঃ—

এখন ধর্ম্ম ব্যাখ্যা করিব, প্রথম সূত্রে এইরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া পরে ষট্পদার্থের বর্ণনা করিয়াছেন। কেবল কণাদ বলিয়া নহেন, সাংখ্য ও মীমাংসাদি দর্শনকারদের মতেও 'অভাব'নামে কোন অতিরিক্ত পদার্থ নাই, অথচ তাঁহাদের দর্শনে অভাবের বিস্তর উল্লেখ আছে। অভাব-নামক কোন পদার্থ না থাকিলে অভাবের উল্লেখ কিরূপে থাকিতে পারে, এ রহস্যের উদ্ভেদ প্রায় কেহই করেন নাই। কিন্তু মীমাংসাচার্য্য ভট্ট এই প্রশ্নের এইরূপ উত্তর দিয়াছেন—

ভাবান্তরমভাবো হি কয়াচিত্তু ব্যপেক্ষয়া।

কোনরূপ বৈলক্ষণ্যের অভিপ্রায়ে এক ভাবপদার্থই অপর ভাবপদার্থের অভাবরূপে ব্যবহৃত হয়। অভাব আকাশকুসুমের ন্যায় অলীকও নহে, পদার্থান্তরও নহে। একটিমাত্র উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। যে সময়ে ভূতলে ঘট থাকে, সে সময়ে ভূতলে ঘটাভাবের ব্যবহার হয় না; ভূতলে ঘট আছে, এইরূপ ব্যবহারই হইয়া থাকে। কিন্তু ঐ ঘটটি স্থানান্তরিত করিলে ভূতলে ঘট নাই, বা ঘটাভাব আছে—এইরূপ অনুভব বা ব্যবহার হইয়া থাকে। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে, ভূতলে ঘট থাকিলে ঘটের ব্যবহার হয়, আর কেবলমাত্র ভূতলের বিদ্যমানতাকালে ঘটাভাবের ব্যবহার হয়। অতএব ঘটের অভাব কেবলমাত্র ভূতল বা ভূতলের কৈবল্যাবস্থা ভিন্ন আর কিছুই নহে। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে, অভাব পদার্থ বটে, কিন্তু 'অভাব'নামে কোনও অতিরিক্ত পদার্থ নাই। একবিধ ভাবপদার্থই অন্যবিধ ভাব-পদার্থের অভাবরূপে ব্যবহৃত হইয়া থাকে।

যে সকল আচার্য্যেরা কণাদকে ষট্পদার্থবাদী মনে করিয়াছেন,

তাঁহাদের মত প্রদর্শিত হইল। যাঁহারা তাঁহাকে সপ্তপদার্থবাদী বলিয়া স্থির করিয়াছেন, তাঁহাদের মত প্রদর্শিত হইতেছে। প্রশস্তপাদাচার্য্যই এই মতের প্রবর্ত্তক বলিয়া বোধ হয়। অন্ততঃ অস্মদাদির দৃষ্টিগোচর গ্রন্থাবলীর মধ্যে প্রশস্তপাদাচার্য্যের গ্রন্থেই প্রথমতঃ প্রকারান্তরে কণাদকে সপ্তপদার্থবাদী বলিয়া স্থির করা হইয়াছে। তিনি বলিয়াছেন—"দ্রব্যগুণকর্ম্মসামান্যবিশেষসমবায়ানাং ষণ্ণাং পদার্থানামভাবসপ্তমানাম্" ইত্যাদি। অর্থাৎ দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ, সমবায়, এইগুলি পদার্থ এবং অভাব সপ্তম পদার্থ। এই সাতটি পদার্থ—ইহা এককালে না বলিয়া, দ্রব্যাদি ছয়টি পদার্থ, অভাব সপ্তম পদার্থ, এইরূপ বাক্যভঙ্গীর তাৎপর্য্য এই যে, কণাদ ষট্‌পদার্থের উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং উদ্দিষ্ট ষট্‌পদার্থ প্রথমতঃ পৃথক্‌রূপে কথিত হইযাছে। কণাদের দর্শনের পর্য্যালোচনা করিলে অভাবপদার্থও মানিতে হয় বলিয়া অভাবপদার্থ সপ্তমপদার্থরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। বল্লভাচার্য্য কণাদের উদ্দেশসূত্রে ষট্‌পদার্থের কীর্ত্তনের প্রতি কিঞ্চিৎ কটাক্ষনিক্ষেপ করিয়া বলিয়াছেন যে—

অভাবশ্চ বক্তব্যো নিঃশ্রেয়সোপযোগিত্বাৎ ভাবপ্রপঞ্চবৎ। কারণাভাবেন কার্য্যাভাবস্য সর্ব্বসিদ্ধত্বাদুপযোগিত্বসিদ্ধেঃ।

নিঃশ্রেয়স অর্থাৎ মুক্তির জন্যই ষট্‌পদার্থ কীর্ত্তিত হইয়াছে। ভাবপ্রপঞ্চ অর্থাৎ দ্রব্যাদির ন্যায় অভাবও নিঃশ্রেয়সের উপযোগী, অতএব ভাবপ্রপঞ্চের ন্যায় অভাবও বলিতে হইবে বা বলা উচিত। কারণের অভাব হইলে কার্য্যেরও অভাব হয়, ইহা সর্ব্বসিদ্ধ। যেমন মৃত্তিকার অভাবে ঘটের অভাব, সুবর্ণের অভাবে কুণ্ডলের অভাব ইত্যাদি, সেইরূপ মিথ্যাজ্ঞানের অভাবে দুঃখের অভাব সম্পন্ন হয়। দুঃখের অভাব মুক্তি, মিথ্যাজ্ঞান দুঃখের কারণ। তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা মিথ্যাজ্ঞান বিদূরিত হইলে, সুতরাং দুঃখের অভাব হইবে। এইরূপে অভাব নিঃশ্রেয়স অর্থাৎ মুক্তির উপযোগী। সুতরাং ভাবপ্রপঞ্চের ন্যায় অভাবও বক্তব্য। "অভাবশ্চ বক্তব্যঃ"—এই লিপিভঙ্গী দ্বারা যেন জোর করিয়া কণাদের মুখ হইতে অভাবেরও কথা বাহির করাইয়া লওয়া হইয়াছে—ইহা সংস্কৃতভাষাভিজ্ঞেরা অনায়াসে বুঝিতে পারেন। অর্থাৎ কণাদ

অভাবপদার্থ বলেন নাই বটে, কিন্তু তাঁহাকে অভাবপদার্থও বলিতে হইবে, এতদ্দ্বারা বল্লভাচার্য্য প্রকারান্তরে যে কণাদের ন্যূনতা-প্রদর্শন ও তাহার সংশোধন অথবা বিনয়ের সহিত অত্যন্ত গূঢ়ভাবে কণাদকে একটুকু উপহাস করিয়াছেন, মনোযোগপূর্ব্বক বল্লভাচার্য্যের লিপিভঙ্গীর প্রতি লক্ষ্য করিলেই তাহা বুঝিতে পারা যায়। পদার্থ-ধর্ম্মসংগ্রহের টীকাকার উদয়নাচার্য্য কিরণাবলীনামক টীকায় অভাবের সপ্তমপদার্থত্ব সমর্থন করিয়া উদ্দেশসূত্রে ষট্‌পদার্থমাত্রকীর্ত্তনের তাৎপর্য্য-ব্যাখ্যাস্থলে বলিয়াছেন—

এতে চ পদার্থাঃ প্রধানতয়োদ্দিষ্টাঃ। অভাবস্তু স্বরূপবানপি নোদ্দিষ্টঃ প্রতিযোগিনিরূপণাধীননিরূপণত্বান্ন তু তুচ্ছত্বাৎ।

এই ষট্‌পদার্থ প্রধানরূপে উদ্দিষ্ট হইয়াছে। অভাবপদার্থ বস্তুগত্যা বিদ্যমান হইলেও, এস্থলে তাহার উদ্দেশ করা হয় নাই। কারণ, দ্রব্যাদির ন্যায় স্বরূপতঃ অভাবের নিরূপণ হইতে পারে না। প্রতিযোগিনিরূপণ দ্বারাই অভাবের নিরূপণ হয়। ঘটের অভাব, পটের অভাব ইত্যাদি স্থলে প্রতিযোগিভেদেই অভাবের ভেদ হইয়া থাকে। এইজন্য অভাবের প্রতিযোগিস্বরূপ ষট্‌পদার্থের উদ্দেশ করা হইয়াছে। অভাবের নিরূপণ প্রতিযোগিনিরূপণের অধীন অর্থাৎ অভাবের প্রতিযোগিস্বরূপ ষট্‌পদার্থ নিরূপিত হইলে অনায়াসে অভাবের নিরূপণ হইতে পারে বলিয়া অভাবের উদ্দেশ করা হয় নাই। অভাব তুচ্ছ অর্থাৎ অভাবনামে কোনও পদার্থ নাই বলিয়া অভাবের উদ্দেশ করা হয় নাই—ইহা প্রকৃত কথা নহে। পরবর্ত্তী সমস্ত গ্রন্থে বৈশেষিকমতে অভাবের সপ্তমপদার্থত্ব অঙ্গীকৃত হইয়াছে। ইদানীন্তন কালে এই মতের একাধিপত্য বলিলেও অত্যুক্তি হয় না। অতএব বর্ত্তমান প্রস্তাবে অভাব সপ্তম পদার্থ, এই মতেরই অনুসরণ করা হইবে।

মুক্তির জন্য আত্মার শ্রবণ ও মননাদি বিহিত। মনন অনুমানসাধ্য বা অনুমানরূপ। অনুমান ব্যাপ্তিজ্ঞানাধীন। ব্যাপ্তিজ্ঞান পদার্থতত্ত্বজ্ঞান-সাপেক্ষ। সুতরাং পদার্থতত্ত্বজ্ঞান, সাক্ষাৎ নহে, পরম্পরা নিঃশ্রেয়স বা মুক্তির কারণ। বৈশেষিকদর্শনে ৩৭০টি সূত্র আছে। সূত্রগুলি দশ অধ্যায়ে বিভক্ত। প্রত্যেক অধ্যায়ে দুইটি দুইটি করিয়া আহ্নিক

আছে। আহ্নিক একপ্রকার পরিচ্ছেদ। দর্শনকার এক এক দিনে যে সূত্রগুলি রচিয়াছেন, তাহাই এক এক আহ্নিক নামে অভিহিত হইয়াছে। “অহ্না নির্বৃত্তো গ্রন্থ আহ্নিকঃ।” বুঝা যাইতেছে যে, মহর্ষি কণাদ কুড়িদিনে বৈশেষিকদর্শন রচনা করিয়াছেন। যাহা রচনা করিতে কুড়িদিন সময় লাগিয়াছিল, দুই-এক দিনে তাহার সম্পূর্ণ আলোচনা হইতে পারে না, তাহা অনায়াসবোধ্য। সে যাহা হউক, প্রথমাধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকে জাতিমান্ অর্থাৎ দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, দ্বিতীয়াহ্নিকে সামান্য বা জাতি এবং বিশেষ পদার্থ নিরূপিত হইয়াছে। দ্বিতীয়াধ্যায়েব প্রথম আহ্নিকে ‘ভূত’পদার্থ অর্থাৎ পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু ও আকাশ, দ্বিতীয়াহ্নিকে কাল ও দিক্; তৃতীয়াধ্যায়ের আহ্নিকদ্বয়েই আত্মার নিরূপণ, অধিকন্তু দ্বিতীয়াহ্নিকে মনেরও নিরূপণ করা হইয়াছে। চতুর্থাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে জগতের মূলকারণ ও কতিপয় প্রত্যক্ষের কারণ, দ্বিতীয়াহ্নিকে শরীর বিবেচিত হইয়াছে। পঞ্চমাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে শারীরিক কর্ম্ম, দ্বিতীয়াহ্নিকে মানসিক কর্ম্ম; ষষ্ঠাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে দান ও প্রতিগ্রহ, দ্বিতীয়াহ্নিকে আশ্রমচতুষ্টয়ের উপযোগী ধর্ম্ম; সপ্তমাধ্যায়ের আহ্নিকদ্বয়েই রূপাদি গুণ এবং দ্বিতীয়াহ্নিকে সমবায়েরও নিরূপণ করা হইয়াছে। অষ্টমাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে প্রত্যক্ষজ্ঞান, দ্বিতীয়াহ্নিকে জ্ঞানসাপেক্ষ জ্ঞান ও জ্ঞানসাধন ইন্দ্রিয়; নবমাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে অভাব এবং কতিপয় প্রত্যক্ষ-কারণ, দ্বিতীয়াহ্নিকে লৈঙ্গিক বা অনুমান ও স্মৃতি প্রভৃতি; দশমাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে সুখদুঃখ ও দ্বিতীয়াহ্নিকে সমবায়িপ্রভৃতি কারণত্রয় বিবেচিত হইয়াছে। প্রসঙ্গতঃ আরও অনেক বিষয় স্থানে স্থানে আলোচিত হইয়াছে।

যে সপ্তপদার্থের কীর্ত্তন করা হইয়াছে, তন্মধ্যে সূত্রোদ্দিষ্ট ষট্পদার্থ অর্থাৎ দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায়, ভাবপদার্থ এবং অনুদ্দিষ্ট সপ্তমপদার্থ অভাবপদার্থ বলিয়া অভিহিত। যে পদার্থে কোন-না-কোন একটি গুণ অবশ্যই থাকে, অর্থাৎ যে পদার্থে গুণের অত্যন্তাভাব থাকে না, তাহার নাম দ্রব্যপদার্থ। অথবা যে পদার্থে দ্রব্যত্বজাতি থাকে, তাহার নাম দ্রব্য। যে সামান্য বা জাতি গুণবৃত্তি নহে, অথচ গগনবৃত্তি, সেই সামান্য বা জাতিই দ্রব্যত্ব। সত্তানামে একটি সামান্য বা

জাতি আছে। ঐ সামান্য গগনবৃত্তি বটে, কিন্তু গুণবৃত্তি বলিয়া তাহা দ্রব্যত্ব নহে। দ্রব্যপদার্থ নয়প্রকার—ক্ষিতি বা পৃথিবী, অপ্ বা জল, তেজ, বায়ু, আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা ও মন। ক্ষিতি বা পৃথিবী, অপ্ বা জল, বায়ু, তেজ ও আকাশ, এই পাঁচটি দ্রব্যকে পঞ্চভূত বলে, অর্থাৎ এই পাঁচটি দ্রব্যের সাধারণ সংজ্ঞা 'ভূত'। যাহাতে বহিরিন্দ্রিয়-গ্রাহ্য বিশেষ গুণ থাকে, তাহাকেই ভূত বলা যায়। পৃথিবীর গন্ধ, জলের রস, তেজের রূপ, বায়ুর স্পর্শ ও আকাশের শব্দ বিশেষ বিশেষ গুণ। অথচ ঐ সকল গুণ বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য, সুতরাং পৃথিবী, জল, তেজ, বায়ু ও আকাশ, এগুলি ভূত বলিয়া কথিত। জ্ঞান আত্মার বিশেষ গুণ বটে, কিন্তু জ্ঞান মনোগ্রাহ্য, বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য নহে। অর্থাৎ মনের দ্বারাই জ্ঞান জানিতে পারা যায়, কোন বহিরিন্দ্রিয় দ্বারা জ্ঞান জানিতে পারা যায় না, এইজন্য আত্মাকে ভূত বলা যায় না।

যাহাতে গন্ধ আছে, অর্থাৎ যাহাতে গন্ধের অত্যন্তাভাব নাই, অথবা যাহাতে পৃথিবীত্বজাতি আছে, তাহাই পৃথিবী। করকাতে অসমবেত, ঘটাদিতে সমবেত জাতির নাম পৃথিবীত্ব। সত্তা ও দ্রব্যত্ব জাতি করকাতেও সমবেত, করকাতে অসমবেত নহে, গুণত্বাদি জাতি করকাতে অসমবেত হইলেও ঘটাদিতে সমবেত নহে। এইজন্য সত্তা, দ্রব্যত্ব ও গুণত্বাদি জাতিকে পৃথিবীত্ব বলা যাইতে পারে না।

ফলপুষ্পাদি সমস্তই পার্থিব পদার্থ। পৃথিবী ভিন্ন অপর কোন দ্রব্যের গন্ধ নাই। সময়ে সময়ে জল ও বায়ুতে যে গন্ধের অনুভব হইয়া থাকে, ঐ গন্ধও জলগত ও বায়ুকর্তৃক আনীত পার্থিবাংশের, জলের বা বায়ুর নহে। স্পষ্ট দেখিতে পাওয়া যায় যে, দুর্গন্ধ জল যন্ত্রযোগে পরিষ্কৃত হইলে, তাহাতে কোনও গন্ধ অনুভূত হয় না। কেন না, গন্ধের উপাদান পার্থিবাংশ যন্ত্রযোগে অপসারিত হইয়া যায়। এইজন্য সমস্ত জল ও সমস্ত বায়ুতে গন্ধের উপলব্ধি হয় না। সত্য বটে, পাষাণে কোনও গন্ধ উপলব্ধ হয় না, কিন্তু পাষাণেও গন্ধ আছে। তাহা উদ্ভূত বা উৎকট নহে বলিয়া আমরা তাহার উপলব্ধি করিতে পারি না। পাষাণে অনুদ্ভূত বা সূক্ষ্মরূপে গন্ধ আছে—ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, পাষাণের ভস্মে স্পষ্টরূপে গন্ধের উপলব্ধি হয়। পাষাণের ভস্ম অবশ্য পাষাণের উপাদানে

উৎপন্ন। অর্থাৎ যে পরমাণু হইতে পাষাণের উৎপত্তি, সেই পরমাণু হইতেই পাষাণভস্মেরও উৎপত্তি। পাষাণের আরম্ভক বা উপাদান পরমাণুই পাষাণভস্মেরও আরম্ভক বা উপাদান। পাষাণের আরম্ভক পরমাণুতে গন্ধ না থাকিলে পাষাণভস্মে গন্ধ থাকিতে পারে না। পাষাণ-ভস্মে গন্ধের উপলব্ধি হইতেছে, সুতরাং পাষাণের আরম্ভক পরমাণুতেও গন্ধ আছে। অতএব পাষাণেও অবশ্য গন্ধ আছে। ঐ গন্ধ উৎকট নহে বলিয়া তাহার উপলব্ধি হয় না, এইমাত্র বিশেষ।

পৃথিবীপদার্থ দুইপ্রকার—নিত্য ও অনিত্য। পরমাণুই নিত্য পৃথিবী, অর্থাৎ পরমাণুর উৎপত্তি বা বিনাশ নাই, উহা স্বতঃসিদ্ধ। তদ্ভিন্ন সমস্ত পৃথিবীই অনিত্য। অর্থাৎ পরমাণু ভিন্ন সমস্ত পৃথিবীরই উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। পরমাণু প্রত্যক্ষ নহে, কিন্তু অনুমেয়। অনুমানের প্রণালী এইরূপ। ঘটাদি সমস্ত বস্তুই সাবয়ব। উৎপন্ন দ্রব্যমাত্রই সাবয়ব, নিরবয়ব হইতে পারে না। প্রত্যক্ষ দেখা যায় যে, অবয়বের বিশেষ বিশেষ সন্নিবেশক্রমে ঘটাদির উৎপত্তি হয়। সুতরাং উৎপন্ন দ্রব্য সাবয়ব। সাবয়ব-দ্রব্যের অবয়ব-ধারা বা অবয়ব-পরম্পরার অবশ্য বিশ্রাম আছে। অর্থাৎ ঘটের অবয়ববিভাগ করিতে গেলে ক্রমে সূক্ষ্ম অবয়বে উপনীত হইতে হয়। এইরূপে সূক্ষ্ম হইতে সূক্ষ্মতর, সূক্ষ্মতর হইতে সূক্ষ্মতম অবয়বে উপনীত হইবার পর ঈদৃশ অবয়ব উপস্থিত হয়, যাহার বিভাগ করা একান্ত অসম্ভব। যাহার বিভাগ হইতে পারে না, যাহা অভেদ্য, তাহাই পরম সূক্ষ্ম, তাহাই পরমাণু। পরমাণুর উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণ, অবয়বসংযোগেই দ্রব্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। পরমাণুর উৎপত্তি হইলে অবশ্য তাহার অবয়ব থাকিবে। তাহা হইলে যাহা পরমাণুর অবয়বরূপে কল্পিত হইবে, তাহাই পরমাণু। নিরবয়ব দ্রব্য স্বীকার না করিলে সকল বস্তুর অবয়ব-ধারা অনন্ত হইবে। কেন না, নিরবয়ব বস্তু স্বীকার না করিলে বিভজ্য-মান অবয়ব যত কেন সূক্ষ্ম হউক না, তাহারও অবয়ব আছে, ঐ অব-য়বেরও অবয়ব আছে, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। তাহা হইলে সমস্ত বস্তুই অনন্তাবয়ব হইয়া পড়ে। সমস্ত বস্তুর অবয়ব অনন্ত হইলে প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট স্থূল-সূক্ষ্ম-বিভাগ অনুপপন্ন হয়—সুমেরু ও সর্ষপের

তুল্য-পরিমাণের আপত্তি হয়। কেন না, সুমেরু ও সর্ষপ উভয়ই অনন্তাবয়ব হইলে পরিমাণের বৈলক্ষণ্য হইবার কোনও কারণ থাকিতে পারে না। অতএব সর্ব্বসূক্ষ্মতম অবয়বের অর্থাৎ পরমাণুর অবয়ব নাই, উহা নিরবয়ব, ইহা অবশ্যই স্বীকার হইতে হইবে। নিরবয়ব দ্রব্যের উৎপত্তি নাই। যে দ্রব্যের উৎপত্তি নাই, তাহার বিনাশ নাই। কেন না, অবয়ববিভাগক্রমেই দ্রব্যের বিনাশ হইয়া থাকে। যাহার উৎপত্তি-বিনাশ নাই, তাহা নিত্য। অতএব সর্ব্বসূক্ষ্মতম অবয়ব বা পরমাণু নিত্য।

ইহা দ্বারাই বুঝা যাইতেছে যে, পরমাণু ভিন্ন অপরাপর অবয়ব বা অংশ এবং অবয়বী বা অংশী, এ সমস্তই সাবয়ব। দ্ব্যণুক হইতে আরম্ভ করিয়া মহাবয়বা বা অন্ত্যাবয়বী অর্থাৎ ঘটপটাদি পর্য্যন্ত সমস্ত বস্তুই সাবয়ব, সুতরাং তাহাদের উৎপত্তি ও বিনাশ আছে। দুইটি পরমাণুর সংযোগে দ্ব্যণুক ও তিনটি দ্ব্যণুকের সংযোগে ত্রসরেণু, ইত্যাদি ক্রমে মহাবয়বী পর্য্যন্ত উৎপন্ন হয়। অবয়বসংযোগে যাহাদের উৎপত্তি, অবয়ববিভাগে তাহাদের বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। বৈজ্ঞানিক মলিকিউল্ (Molecule) দ্ব্যণুক হইতে মহাবয়বীর অবয়ব পর্য্যন্ত অবয়বসকলের সাধারণ নাম। কেন না, অন্ত্যাবয়বী বডি (Body) মলিকিউল্ নহে, এবং মলিকিউল্ অন্ততঃ ভাগদ্বয়ে বিভাজ্য। বিজ্ঞানশাস্ত্রমতে পরমাণু বা এটম্ (Atom) স্বীকৃত হইয়াছে বটে, কিন্তু কোন কোন বৈজ্ঞানিক এটম্ মানেন না। আমাদের কোন কোন নৈয়ায়িকও দ্ব্যণুক ও পরমাণু মানেন না। তাঁহারা ত্রসরেণুতেই অবয়বধারার বিশ্রাম স্বীকার করেন।

সে যাহা হউক, অনিত্য পৃথিবী তিনপ্রকার—শরীর, ইন্দ্রিয় ও বিষয়। শরীর ভোগায়তন। অর্থাৎ শরীরসংযোগেই আত্মার ভোগ হয় বলিয়া শরীর ভোগায়তন। ইন্দ্রিয় ভোগকরণ। কেন না, ইন্দ্রিয়দ্বারাই বিষয়ের উপলব্ধি হয়। বিষয়ের উপলব্ধিই ভোগ। শরীর ও ইন্দ্রিয় ভিন্ন ভোগ-সাধন পৃথিবীমাত্রই বিষয়। শরীর ও ইন্দ্রিয় ভোগসাধন বলিয়া বিষয়ের অন্তর্গত হইতে পারিলেও, শরীর ও ইন্দ্রিয়ের বিশেষ বিশেষ অসাধারণ ধর্ম্মের অনুরোধে পূর্ব্বাচার্য্যেরা পৃথক্‌রূপে তাহাদের নির্দ্দেশ করিয়াছেন। শরীর দুইপ্রকার—যোনিজ ও অযোনিজ। শুক্র-শোণিত-সংযোগ-জন্য

শরীর যোনিজ, তদ্ভিন্ন অযোনিজ। যোনিজ শরীর দ্বিবিধ—জরায়ুজ ও অণ্ডজ। মনুষ্যাদির শরীর জরায়ুজ, পক্ষী ও সর্পাদির শরীর অণ্ডজ। অযোনিজ শরীরও দ্বিবিধ—স্বেদজ ও উদ্ভিজ্জ। মশকাদির শরীর স্বেদজ এবং বৃক্ষাদির শরীর উদ্ভিজ্জ। বৃক্ষাদিতেও জীবাত্মা আছে। তাহার প্রমাণ শাস্ত্র। পাপকর্ম্মবিশেষের ফলস্বরূপ জীব স্থাবর-যোনি প্রাপ্ত হয়, ইহা শাস্ত্রের অনুশাসন। বৃক্ষাদিতেও জীব আছে, এ বিষয়ে দার্শনিকগণ এইরূপ যুক্তির অবতারণা করিয়াছেন। বৃক্ষাদির কোন স্থান ভগ্ন বা কোন স্থানে ক্ষত হইলে কালে তাহা জোড়া লাগে, এবং ক্ষত শুষ্ক হয়। ইহার দার্শনিক নাম ভগ্ন-ক্ষত-সংরোহণ। আধ্যাত্মিক-বায়ুর সম্বন্ধ না থাকিলে ভগ্নক্ষতসংরোহণ হয় না। বৃক্ষাদি পুষ্টির উপকরণ রসাদির আকর্ষণ করিয়া পরিপুষ্ট হয়। এতদ্দ্বারাও তাহাদের জীবসম্বন্ধ অনুমান করা যাইতে পারে। এতদ্ভিন্ন দেবর্ষিদিগের ও নারকীদিগের শরীরও অযোনিজ।

ঘ্রাণেন্দ্রিয় পার্থিব। কেন না, তদ্দ্বারা গন্ধের অনুভব হয়। গন্ধের অনুভব বা উপলব্ধি ক্রিয়াবিশেষ। ছেদনাদি ক্রিয়ার ন্যায় উহাও করণ-জন্য। উহা গন্ধের ব্যঞ্জক বলিয়া পার্থিব। ঘৃতাদি কুঙ্কুম গন্ধের অভিব্যঞ্জক, অথচ পার্থিব। ঘ্রাণেন্দ্রিয়ও গন্ধের অভিব্যঞ্জক, অতএব উহাও পার্থিব। ইন্দ্রিয়মাত্রই স্ব-প্রকৃতি দ্রব্যের অসাধারণ গুণের অভিব্যঞ্জক হইয়া থাকে। ইহা ইউরোপীয় দার্শনিকেরাও স্বীকার করেন (১)। ইন্দ্রিয়মাত্রই অতীন্দ্রিয় অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য নহে। পরিদৃশ্যমান নাসিকা ঘ্রাণেন্দ্রিয় নহে, ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের স্থান। অন্যান্য পৃথিবীর গন্ধের অভিব্যক্তি করিবার শক্তি থাকিলেও ভূতান্তরযোগে সেই শক্তি অভিভূত হয় বলিয়া সমস্ত পার্থিবপদার্থ গন্ধের অভিব্যক্তি করিতে পারে না। শ্লেষ্মাদিদ্বারা অভিভূত হইলে ঘ্রাণেন্দ্রিয়ও গন্ধের অভিব্যক্তি করিতে পারে না, ইহা প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট। ঘ্রাণেন্দ্রিয় পরিষ্কৃত পার্থিবাংশ-বিশেষ মাত্র।

(১) "Each sense is suited to a particular class of influences; Touch to solid pressure; Hearing to aerial pressure; Taste to liquid or dissolved matters having certain properties of a chemical nature; sight to the rays of the Sun or other luminous bodies." Bain's Mind and Body. P. 22. (1892).

স্নেহনামক গুণ যে দ্রব্যে আছে, তাহার নাম অপ্ বা জল। যে গুণপ্রভাবে গুণ্ডিকার পিণ্ডাকার অবস্থা সম্পাদিত হয়, তাদৃশ গুণ-বিশেষের নাম স্নেহ। স্নেহগুণ 'স্নিগ্ধং জলম্' এই অনুভবসিদ্ধ। জল ভিন্ন আর কোনও দ্রব্যের স্নেহগুণ নাই। তৈলাদিতে যে স্নেহগুণ আছে, তাহাও জলীয়, অর্থাৎ তৈলাদির অভ্যন্তরস্থ জলভাগের। তৈলাদির স্নেহ উৎকৃষ্ট, এইজন্য তাহা দহনের বা অগ্নির অনুকূল। সাধারণ-জলের স্নেহ অপকৃষ্ট, এইজন্য তাহা দহনের প্রতিকূল। অথবা যে দ্রব্যে জলত্বজাতি আছে, তাহার নাম জল। পৃথিবী-বৃত্তি নহে, অথচ হিমকরকাদি-বৃত্তি জাতিবিশেষের নাম জলত্ব। সত্তা ও দ্রব্যত্ব জাতি পৃথিবীবৃত্তি, তেজস্ত্ব প্রভৃতি জাতি হিমকরকাদি-বৃত্তি নহে, এই-জন্য তাহাদিগকে জলত্ব বলা যায় না। জল দুইপ্রকার—নিত্য ও অনিত্য। জলীয় পরমাণু নিত্য। তদ্ভিন্ন সমস্ত জল অনিত্য। অনিত্য জল ত্রিবিধ—শরীর, ইন্দ্রিয় ও বিষয়। বরুণলোকস্থ জীবদিগের শরীর জলীয়। ইহা শাস্ত্রসিদ্ধ। দার্শনিকেরা বক্ষ্যমাণরূপে জলীয় শরীরের অনুমান করিয়াছেন। পার্থিব পরমাণু ইন্দ্রিয়ের আরম্ভক, অথচ শরীরের আরম্ভক। জলপরমাণুও ইন্দ্রিয়ের আরম্ভক, অতএব তাহাও শরীরের আরম্ভক। জলীয় ইন্দ্রিয় রসনা। রসনেন্দ্রিয় রসের অভি-ব্যঞ্জক। অতএব শক্তুরসের অভিব্যঞ্জক জলের ন্যায় উহাও জলীয়। জলে কোনও রস নাই, ইহা অনুভববিরুদ্ধ। ইক্ষু, ক্ষীর ও গুড়াদির ন্যায় উৎকট মাধুর্য্য জলে নাই বটে, কিন্তু জলে যে অন্যবিধ মাধুর্য্য আছে, তাহা অপলাপ করিতে পারা যায় না। শরীর ও ইন্দ্রিয় ভিন্ন সমস্ত জলের সাধারণ নাম বিষয়।

যে দ্রব্যে রস নাই, অথচ রূপ আছে, তাহার নাম তেজ। পৃথিবী ও জলে রূপ আছে বটে, কিন্তু তাহাতে রসও আছে, বায়ু প্রভৃতিতে রূপ নাই, এইজন্য উহারা তেজ নহে। অথবা যে দ্রব্যে তেজস্ত্বজাতি আছে, তাহার নাম তেজ। করকাদিতে অবৃত্তি অথচ বিদ্যুদাদি-বৃত্তি জাতিবিশেষের নাম তেজস্ত্ব। সত্তা ও দ্রব্যত্ব করকাদিতেও আছে, করকাদিতে অবৃত্তি নহে, পৃথিবীত্ব ও জলত্বাদি জাতি বিদ্যুদাদি-বৃত্তি নহে, এইজন্য উহাদিগকে তেজস্ত্ব বলা যাইতে পারে না।

তেজ দুইপ্রকার—নিত্য ও অনিত্য। পরমাণুরূপ তেজ নিত্য, তদ্ভিন্ন সমস্ত তেজ অনিত্য। অনিত্য তেজ তিনপ্রকার—শরীর, ইন্দ্রিয় ও বিষয়। সূর্য্য-লোকস্থিত প্রাণীদিগের শরীর তৈজস। চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস। রূপমাত্রের অভিব্যঞ্জক আলোক তৈজস, চক্ষুরিন্দ্রিয়ও রূপমাত্রের অভিব্যঞ্জক। অতএব উহাও তৈজস। শরীর ও ইন্দ্রিয় ভিন্ন সমস্ত তেজ 'বিষয়' বলিয়া কথিত।

যে দ্রব্যে রূপ নাই, স্পর্শ আছে, তাহার নাম বায়ু। পৃথিবী, জল ও তেজোদ্রব্যে রূপ আছে, আকাশাদি দ্রব্যে স্পর্শ নাই, এইজন্য উহারা বায়ু নহে। বায়ু দুইপ্রকার—নিত্য ও অনিত্য। বায়বীয় পরমাণু নিত্য, তদ্ভিন্ন বায়ু অনিত্য। অনিত্য বায়ু তিনপ্রকার—শরীর, ইন্দ্রিয় ও বিষয়। বায়ুলোকস্থ জীবদিগের শরীর বায়বীয়। ব্যঞ্জনবায়ু অঙ্গসঙ্গি-জলের শীতল-স্পর্শের অভিব্যক্তি করে, ত্বগিন্দ্রিয়ও স্পর্শমাত্রের অভিব্যঞ্জক, অতএব উহা বায়বীয়। শরীর ও ইন্দ্রিয় ভিন্ন সমস্ত বায়ুর সাধারণ নাম বিষয়। জন্যদ্রব্যমাত্রেই পৃথিবী, জল, তেজ ও বায়ু, এই ভূতচতুষ্টয়ের অল্পাধিক পরিমাণে সম্বন্ধ আছে, এবং এই ভূতচতুষ্টয় জন্য-দ্রব্যের আরম্ভক বা সমবায়িকারণ।

শব্দের আশ্রয় দ্রব্যের নাম আকাশ। শব্দের অবশ্যই একটি অধি-করণ বা আশ্রয় আছে, তাহাই আকাশ। শব্দের উৎপত্তির জন্য বায়ুর অপেক্ষা থাকিলেও বায়ু শব্দের আশ্রয় নহে। কারণ, বায়ুর একটি বিশেষগুণ স্পর্শ। তাহা যাবদ্দ্রব্যভাবী, অর্থাৎ বায়ু যতক্ষণ থাকে, ততক্ষণ তাহার স্পর্শগুণও থাকে। শব্দ কিন্তু তেমন নহে, বায়ু থাকিতেও শব্দ নষ্ট হইয়া যায়। বায়ুর বিশেষগুণ স্পর্শের সহিত এই-রূপ বৈলক্ষণ্য থাকায় শব্দ বায়ুর বিশেষগুণ নহে। শব্দ বায়ুর বিশেষ-গুণ হইলে স্পর্শের ন্যায় উহাও যাবদ্দ্রব্যভাবী হইত। কোন কোন বৈজ্ঞানিকের মতে নির্বাতপ্রদেশেও শব্দ হইতে পারে। সুতরাং শব্দ বায়ুর গুণ নহে। সমস্ত শব্দ আকাশে বিলীন হয়—ইহা বিজ্ঞানশাস্ত্রের অনুমত। দার্শনিকেরা বলেন—যে পদার্থ যাহাতে লীন হয়, তাহাতেই সেই পদার্থের উৎপত্তি হয়। উপাদান বা সমবায়িকারণ ভিন্ন অন্যত্র পদার্থের লয় হয় না। শব্দগ্রহণের হেতু শ্রবণেন্দ্রিয় আকাশরূপ। কর্ণচ্ছিদ্রপ্রদেশবিশিষ্ট আকাশের নাম শ্রবণেন্দ্রিয়।

যে দ্রব্যদ্বারা জ্যেষ্ঠত্ব কনিষ্ঠত্ব ব্যবহার-নির্ব্বাহ হয়, তাহার নাম কাল। পূর্ব্বকালজাত ব্যক্তি জ্যেষ্ঠ ও পরকালজাত ব্যক্তি কনিষ্ঠ। দূরত্ব ও অন্তিকত্ব বা নৈকট্য ব্যবহারের এবং পূর্ব্বপশ্চিমাদিব্যবহারের কারণ-দ্রব্যবিশেষের নাম দিক্। আকাশ, কাল ও দিক্ প্রত্যক্ষ নহে, কার্য্যের দ্বারা অনুমেয়। উহারা প্রত্যেকে এক, অনেক নহে। এক হইলেও উপাধিভেদে ভিন্ন ভিন্ন। ঘটাকাশ, মঠাকাশ প্রভৃতি আকাশের ঔপাধিক ভেদ। কাল ক্ষণ-দিন-মাসাদি-ভেদে অনেকপ্রকার। ক্রিয়ারূপ উপাধিভেদে ঐরূপ ভেদপ্রতীতি হয়। বস্তুগত্যা কাল এক। দিক্ও উপাধিভেদে পূর্ব্বপশ্চিমাদি-ভেদভিন্ন-রূপে ব্যবহৃত। যে দিকে প্রথম আদিত্যসংযোগ হয়, তাহার নাম প্রাচী বা পূর্ব্ব। তাহার বিপরীত দিক্ প্রতীচী বা পশ্চিম। পূর্ব্বাভিমুখে আদিত্যের পরিভ্রমণ হয়, সুতরাং আদিত্যের দক্ষিণস্থ দিক্ অবাচী বা দক্ষিণ। তাহার বিপরীত দিক্ উদীচী বা উত্তর ইত্যাদি।

জ্ঞানের আশ্রয় দ্রব্য আত্মা। আত্মা দুইপ্রকার—পরমাত্মা বা ঈশ্বর ও জীবাত্মা। ক্ষিতি ও অঙ্কুরাদির কর্ত্তারূপে ঈশ্বর অনুমেয়। জীবাত্মা 'অহং জানামি' ইত্যাদি মানসপ্রত্যক্ষসিদ্ধ। কোন একটি বিশেষ গুণের সহকারে জীবাত্মার মানসপ্রত্যক্ষ হয়। যেমন 'অহং জানামি, অহং সুখী' অর্থাৎ 'আমি জানিতেছি, আমি সুখী' ইত্যাদিরূপে জ্ঞান ও সুখাদি বিশেষগুণযোগে জীবাত্মার মানসপ্রত্যক্ষ হয়। জীবাত্মা এক নহে, প্রতিশরীরে ভিন্ন ভিন্ন। বুদ্ধি, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, যত্ন, সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথক্ত্ব, সংযোগ, বিভাগ, ভাবনাখ্য সংস্কার, ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম, জীবাত্মার এই চতুর্দ্দশটি গুণ।

জীবাত্মা এবং সুখদুঃখাদির প্রত্যক্ষের করণের নাম মন। রূপাদির উপলব্ধি 'ক্রিয়া' বলিয়া যেমন চক্ষুরাদিরূপ-করণ-সাধ্য, তদ্রূপ সুখাদির উপলব্ধি 'ক্রিয়া' বলিয়া তাহাও করণ-সাধ্য। যাহা সুখাদি-উপলব্ধির করণ, তাহাই মন। মন অন্তঃকরণ বা অন্তরিন্দ্রিয়, চক্ষুরাদি বহিঃকরণ বা বহিরিন্দ্রিয়। রূপাদি বহির্বিষয়ের উপলব্ধির জন্য যেরূপ চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয় অপেক্ষিত, সুখাদি অন্তর্বিষয়ের উপলব্ধির জন্যও সেইরূপ অন্তরিন্দ্রিয় অপেক্ষিত। আরও এক কথা। চক্ষুরিন্দ্রিয় রূপের,

রসনেন্দ্রিয় রসের, ঘ্রাণেন্দ্রিয় গন্ধের, শ্রবণেন্দ্রিয় শব্দের এবং ত্বগিন্দ্রিয় স্পর্শের উপলব্ধির সাধন। রূপাদি বিষয়ের সহিত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ বা সম্বন্ধ হইলে তত্তদ্বিষয়ের উপলব্ধি হইয়া থাকে। কিন্তু এক সময়ে রূপাদি পঞ্চবিষয়ের সহিত চক্ষুরাদি পঞ্চেন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইলেও, এককালে পঞ্চেন্দ্রিয়জনিত চাক্ষুষাদি পাঁচপ্রকার জ্ঞান হয় না, উহার কোন একটি জ্ঞান হইয়া থাকে। কেন এমন হয়? বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ জ্ঞানের সাধন। যখন পাঁচটি জ্ঞান হইবার কারণ রহিয়াছে, তখন কেন পাঁচটি জ্ঞান এককালে হয় না? এতদুত্তরে অবশ্য বলিতে হইবে যে, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষের অতিরিক্তও কোন সহকারিকারণ আছে, যাহার সন্নিধি হইলে জ্ঞান উৎপন্ন হয়, যাহার সন্নিধান না হইলে জ্ঞান উৎপন্ন হয় না। অর্থাৎ যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ হয়, সেই ইন্দ্রিয়-জন্য জ্ঞানটিই জন্মিয়া থাকে, যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ হয় না, বিষয়-সন্নিকর্ষ থাকিলেও সে ইন্দ্রিয়-জন্য জ্ঞান হয় না। এইজন্যও মন স্বীকার করিতে হয়। সকলেই বলিয়া থাকেন যে, 'মনোযোগ করি নাই বলিয়া শুনিতে পাই নাই বা দেখিতে পাই নাই' ইত্যাদি। মনোযোগ আর কিছুই নহে—অভিমত ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগমাত্র। জ্ঞানের যৌগপদ্য এবং ক্রিয়ার যৌগপদ্য অর্থাৎ এককালে একাধিক জ্ঞান ও একাধিক ক্রিয়া হয় না বলিয়া যদি মনের স্বীকার আবশ্যক হইল, তবে মন অবশ্য অণুপরিমাণ অর্থাৎ পরম সূক্ষ্ম হইবে। কেন না, মন বিভু অর্থাৎ মহৎ-পরিমাণ হইলে এককালে তাহার একাধিক ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযোগ হইতে পারে; সুতরাং এককালে একাধিক জ্ঞানও হইতে পারে। অতএব যে কারণে মন স্বীকার করিতে হইতেছে, সেই কারণেই মনের অণুত্ব অর্থাৎ সূক্ষ্মত্বও সিদ্ধ হইতেছে। সুতরাং মনের মহৎ-পরিমাণত্ব স্বীকার করিবার উপায় নাই। দার্শনিকেরা ইহাকেই ধর্ম্মি-গ্রাহক-প্রমাণ-বিরোধ বা ধর্ম্মি-গ্রাহক-প্রমাণ-বাধ বলিয়া থাকেন। যাহার ধর্ম্ম আছে, তাহা ধর্ম্মী, অর্থাৎ বিশেষ্য। মনের ধর্ম্ম অণুত্ব, সুতরাং মন ধর্ম্মী। তাহার গ্রাহক কিনা জ্ঞাপক অর্থাৎ যে প্রমাণবলে মনের অস্তিত্ব স্বীকার করা হয়, তাহার নাম ধর্ম্মি-গ্রাহক প্রমাণ। যে প্রমাণবলে মন

সিদ্ধ হইয়াছে, সেই প্রমাণবলে মনের অণুত্বও সিদ্ধ হইয়াছে। অতএব মনের মহত্ত্বকল্পনা হইতে পারে না। মনের মহত্ত্বকল্পনা করিতে গেলেই ধর্ম্মি-গ্রাহক প্রমাণের সহিত বিরোধ উপস্থিত হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে, দীর্ঘ-শস্কুলী-ভক্ষণ স্থলে এককালে একাধিক জ্ঞান হইতেছে। কেন না, শস্কুলী হস্তদ্বারা ধৃত হয় বলিয়া তাহার স্পার্শন জ্ঞান, চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট হয় বলিয়া চাক্ষুষ জ্ঞান, শস্কুলীর গন্ধ পাওয়া যায় বলিয়া তাহার ঘ্রাণেন্দ্রিয়জন্য জ্ঞান, শস্কুলীব রসাস্বাদন হয় বলিয়া তদীয় রসের রাসন জ্ঞান, শস্কুলীর চর্ব্বণশব্দ শ্রুত হয় বলিয়া তাহার শ্রাবণ জ্ঞান, এককালে হইতেছে। এইরূপ নর্ত্তকী নৃত্য করিবাব সময় দশকদিগের দর্শন, গেয়পদের স্মরণ, বাদ্যশব্দের শ্রবণ, বস্ত্রাঞ্চলের স্পর্শন এবং পাদন্যাস, হস্তচালন, শিবশ্চালন প্রভৃতি এককালে করিয়া থাকে। মন অণুপরিমাণ হইলে এককালে তাহার একাধিক ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযোগ হইতেই পারে না, সুতরাং এককালে একাবিক জ্ঞান বা ক্রিয়াও হইতে পারে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, মন আশুসঞ্চারী অর্থাৎ মন অতি শীঘ্র শীঘ্র সঞ্চরণশীল। অত্যন্ত শীঘ্র শীঘ্র একাধিক ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হয় বলিয়া যৌগপদ্যভ্রম হয়, অর্থাৎ এককালে একাধিক জ্ঞান ও একাধিক ক্রিয়া হইতেছে বলিয়া ভ্রম হয়। বস্তুতঃ ক্রমেই জ্ঞান ও ক্রিয়াপরম্পরা হইয়া থাকে। বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ ত আছেই। সুতরাং মনের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হওয়ামাত্রই জ্ঞান হয়। মন অত্যন্ত আশুসঞ্চারী, সুতরাং এক ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত হইয়া পরক্ষণেই আর এক ইন্দ্রিয়ের সহিত, তৎপরক্ষণেই আবার অপর ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত হয়। মনঃসংযোগ ক্রমে হয় বলিয়া তজ্জন্য জ্ঞানও ক্রমেই হয়। কারণের ক্রম থাকিলে কার্য্যের ক্রম অনিবার্য্য। সুতরাং তাহার অর্থাৎ জ্ঞানপরম্পরার যৌগপদ্য হইতেই পারে না। কিন্তু মন আশুসঞ্চারী বলিয়া তাহার সংযোগক্রম এবং তজ্জন্য জ্ঞানক্রম এত দুর্লক্ষ্য যে, তাহা বোধগম্যই হয় না। এইজন্য এককালে একাধিক জ্ঞান হইয়াছে বলিয়া বিবেচনা হয়। এ বিবেচনা ভ্রমাত্মক। শীঘ্র শীঘ্র জ্ঞান হয় বলিয়া ক্রমিক জ্ঞানের যৌগপদ্যভ্রম অন্যত্রও হইয়া থাকে। একটি উদাহরণ দেওয়া যাইতেছে। বক্তার বাক্য সরল হইলে

ঐ বাক্যটি শুনিবামাত্র তাহার অর্থবোধ হয়, ইহা সকলেই বিবেচনা করিয়া থাকেন। বস্তুগত্যা কিন্তু তাহা হয় না। কারণ, বাক্য শুনিবার সময় প্রথমতঃ এক একটি বর্ণের, তৎপরে ঐ বর্ণঘটিত পদের, তার পর পদঘটিত বাক্যের জ্ঞান হয়। এইরূপে বাক্যজ্ঞান হইলে, পরে বাক্যঘটক পদাবলীর সঙ্কেত স্মরণ হয়। সঙ্কেত স্মরণ হইয়া পদাবলীর অর্থজ্ঞান হয়। পরে অর্থসকল পরস্পর অন্বিত হইবার কোনও বাধা নাই—এইরূপ বোধ হইলে, তবে বাক্যের অর্থবোধ হয়। কিন্তু অভ্যস্ত বিষয় বলিয়া উহা এত শীঘ্র শীঘ্র সম্পন্ন হয় যে, শ্রোতারা বিবেচনা করেন যে, বাক্যটি শুনিবামাত্রই তাহার অর্থবোধ হইয়াছে। যে বিষয়টি অভ্যস্ত নহে, সে বিষয় শুনিলে অনেক ভাবিয়া-চিন্তিয়া তবে বাক্যের অর্থ বুঝিতে হয়।

উৎপল-শতপত্র-ব্যতিভেদ ও অলাতচক্র-দর্শনও ইহার উত্তম দৃষ্টান্ত। কতকগুলি উৎপলপত্র বা পদ্মপত্র উপর্য্যুপরিভাবে রাখিয়া সূচীদ্বারা বিদ্ধ করিলে আপাততঃ বোধ হয় যে, সমস্ত পত্রগুলিই এককালে বিদ্ধ হইয়াছে। তাহা কিন্তু হয় নাই। প্রথমতঃ সর্ব্বোপরিস্থিত পত্রটি, তৎপরে তন্নিম্নস্থিত, তৎপরে তন্নিম্নস্থিত ইত্যাদিক্রমে পত্রগুলি বিদ্ধ হইয়াছে। কিন্তু বেধক্রিয়া শীঘ্র শীঘ্র সম্পন্ন হয় বলিয়া ক্রম লক্ষ্য করা যায় না, এইজন্য বেধক্রিয়ার যৌগপদ্যভ্রম হয়। একটি অলাত বা জ্বলদঙ্গার গোলাকারে দ্রুত ভ্রমণ করাইলে চক্রাকার অগ্নিরেখা বা অগ্নির চক্র দৃষ্ট হয়। কিন্তু অলাতের বা জ্বলদঙ্গারের পরিভ্রমণ অবশ্য ক্রমে হইয়াছে। বৃহৎ-পরিমাণ সমস্ত বৃত্তপথে কোনমতেই ক্ষুদ্র অলাতের এককালে সম্বন্ধ হইতে পারে না। সুতরাং অলাতের পরিভ্রমণক্রিয়ার ক্রম অবশ্যই আছে। ক্রম থাকিলেও তাহা দুর্লক্ষ্য বলিয়া দর্শকদিগের চক্রভ্রম হইয়া থাকে।

বৈশেষিকমতে চতুর্বিধ পরমাণু ও আকাশাদি পঞ্চদ্রব্য নিত্য। তদ্ভিন্ন দ্ব্যণুক অবধি মহাভূতচতুষ্টয় অর্থাৎ ক্ষিতি, জল, তেজ ও বায়ু অনিত্য। অনিত্য দ্রব্যসকলের সৃষ্টি ও সংহারের বা প্রলয়ের ক্রম প্রদর্শিত হইতেছে। ব্রহ্মার দেহবিসর্জ্জনকালে সকল ভুবনের অধিপতি মহেশ্বরের সঞ্জিহীর্ষা অর্থাৎ সংহারেচ্ছা প্রাদুর্ভূত হয়। তৎকালে সমস্ত জীবাত্মার অদৃষ্টসকলের বৃত্তিনিরোধ অর্থাৎ প্রলয়হেতু অদৃষ্টদ্বারা সৃষ্টি-ও-স্থিতি-

হেতু অদৃষ্টের কার্য্য প্রতিবদ্ধ হয়। প্রাণীদিগের ভোগের জন্য জগতের সৃষ্টি ও স্থিতি। ভোগপ্রযোজক বা ভোগহেতু অদৃষ্ট প্রলয়প্রযোজক বা প্রলয়হেতু অদৃষ্টদ্বারা প্রতিবদ্ধ হইলে ভোগপ্রযোজক অদৃষ্ট আর ভোগসম্পাদন করিতে পারে না। তৎকালে প্রলয়হেতু-অদৃষ্ট যুক্ত আত্মার অর্থাৎ প্রাণিবর্গের সংযোগে শরীর ও ইন্দ্রিয়ের আরম্ভক পরমাণু-সকলে কর্ম্মের উৎপত্তি হয়। ঐ কর্ম্মবশতঃ আরম্ভক সংযোগ নিবৃত্ত হইয়া যায়। তখন দেহ ও ইন্দ্রিয় বিনষ্ট হইয়া তদারম্ভক পরমাণুমাত্র অবশিষ্ট থাকে। এইরূপ, পৃথিব্যারম্ভক পরমাণুতে কর্ম্ম হইয়া আরম্ভক-সংযোগ-নিবৃত্তি-ক্রমে মহাপৃথিবী নষ্ট হয়। এই প্রণালীতে পৃথিবীর পর জল, জলের পর তেজ, তেজের পর বায়ু নষ্ট হয়। তখন চতুর্বিধ মহা-ভূতের চতুর্বিধ পরমাণুমাত্র বিভক্তরূপে অবস্থিতি করে। এবং ধর্ম্ম, অধর্ম্ম ও ভাবনাখ্যসংস্কারযুক্ত আত্মাসকল ও আকাশাদি নিত্য পদার্থগুলি মাত্র অবস্থিত থাকে। প্রলয়কালের অবসানে প্রাণীদিগের ভোগের জন্য মহেশ্বরের সিসৃক্ষা অর্থাৎ সৃষ্টি করিবার ইচ্ছা হয়। তখন প্রলয়হেতু অদৃষ্টের কার্য্য হইয়াছে বলিয়া উহা আর ভোগপ্রযোজক অদৃষ্টের বৃত্তি-নিরোধ করিতে পারে না। সুতরাং ভোগপ্রযোজক অদৃষ্ট বৃত্তিলাভ করিতে সমর্থ হয় অর্থাৎ ফলোন্মুখ হয়। ঐ অদৃষ্টযুক্ত আত্মার সংযোগে প্রথমতঃ পবনপরমাণুতে কর্ম্মের উৎপত্তি হয়। পবনপরমাণুসকলের পরস্পর সংযোগে দ্ব্যণুকাদিক্রমে মহান্ বায়ু উৎপন্ন এবং অনবরত কম্পমান হইয়া আকাশে অবস্থিত হয়। তির্য্যগ্গমন বায়ুর স্বভাব। তৎকালে অপর কোনও দ্রব্যের উৎপত্তি হয় নাই,—যাহার দ্বারা বায়ুর বেগ প্রতিহত হইতে পারে। সুতরাং বায়ু অনবরত কম্পমান হইয়াই অবস্থিত থাকে। বায়ুসৃষ্টির পরে ঐরূপে আপ্য বা জলীয় পরমাণুতে কর্ম্মের উৎপত্তি হইয়া দ্ব্যণুকাদিক্রমে মহান্ সলিলরাশি উৎপন্ন এবং বায়ুবেগে কম্পমান হইয়া বায়ুতে অবস্থিত হয়। তদনন্তর উক্ত ক্রমে পার্থিবপরমাণুসংযোগে নিবিড়াবয়ব মহাপৃথিবী উৎপন্ন হইয়া ঐ জল-রাশিতে অবস্থিতি করে। তৎপরে ঐরূপে দীপ্যমান মহান্ তেজোরাশি সমুৎপন্ন হইয়া ঐ জলরাশিতেই অবস্থিত হয়। তৎপরে মহেশ্বরের সঙ্কল্প-মাত্রে ব্রহ্মাণ্ড ও ব্রহ্মার উৎপত্তি হয়। ব্রহ্মা অতিশয় জ্ঞান-বৈরাগ্য ও

ঐশ্বর্য্যসম্পন্ন হইয়াই উৎপন্ন হন। তিনি মহেশ্বরকর্ত্তৃক সৃষ্টিকার্য্যে নিযুক্ত হইয়া প্রাণীদিগের কর্ম্মানুসারে ক্রমে সমস্ত জগতের সৃষ্টি করেন।

প্রাণিগণ যেমন সমস্তদিন পরিশ্রম করিয়া রাত্রিতে বিশ্রামলাভ করে, সেইরূপ জগতের স্থিতিকালে পুনঃপুনঃ দুঃখাদিভোগে পরিক্লিষ্ট প্রাণীদিগের কিয়ৎকাল বিশ্রামের জন্য অর্থাৎ দুঃখাদিভোগের উপশমনের জন্য মহেশ্বরের সঞ্জিহীর্ষা অনুসারে প্রলয়ের আবির্ভাব হয়। এইজন্য পুরাণাদিতে সৃষ্টি ও প্রলয় দিন ও রাত্রিরূপে বর্ণিত হইয়াছে। দেখিতে পাওয়া যায় যে, ঘটাদি পার্থিব বস্তু চূর্ণীকৃত হয়, পর্ব্বতসকলও পার্থিব, অতএব তাহারাও একসময় চূর্ণীকৃত হইবে। জলাশয়সকল শুষ্ক হয়, সমুদ্রও জলাশয়বিশেষ, অতএব সমুদ্রও শুষ্ক হইবে। প্রদীপ তৈজস, উহা নিবিয়া যায়, সূর্য্যও তৈজস, অতএব সূর্য্যও নিবিয়া যাইবে—ইত্যাদিরূপে উদয়নাচার্য্য, এবং প্রকারান্তরে গঙ্গেশোপাধ্যায় প্রলয়ের সাধক বহু-প্রকার অনুমান প্রদর্শন করিয়াছেন।

কণাদের অভিমত দ্রব্যপদার্থসম্বন্ধে কিছু বলিবার আছে। রাসায়নিক পণ্ডিতগণ জড়পদার্থ বা ভূতসকল প্রায় সত্তর প্রকারে বিভক্ত করিয়াছেন। কণাদ ও গোতমের মতে ভূতপদার্থ পাঁচটিমাত্র। সুতরাং পঞ্চভূতের কথা শুনিয়া অনেকে হাস্যসংবরণ করিতে পারেন না। অনেকে কণাদ ও গোতমের পঞ্চভূত ভূতের গল্প বলিয়া উপহাস করিয়া থাকেন। কিন্তু এ বিষয়ে একটি কথা বিবেচনা করা উচিত। রসায়নপ্রক্রিয়া অনুসারে যে সকল পদার্থের বিশ্লেষণ হয় না, রাসায়নিক পণ্ডিতেরা সেই সকল পদার্থকে মূলপদার্থ বা ভূত সংজ্ঞা দিয়া তাহাদিগকেই সত্তর প্রকারে বিভক্ত করিয়াছেন। উহা রাসায়নিক-ভূত রূপে পরিগণিত হউক্, তদ্বিষয়ে কিছু বক্তব্য নাই। 'কণাদ ও গোতম জগন্নির্ম্মাণের এবং জাগতিক ব্যবহারের উপযোগী জড়পদার্থসকল পাঁচ শ্রেণীতে বিভক্ত করিয়া তাহাদের ভূতসংজ্ঞা দিয়াছেন। ইহাতে বিরোধের বা উপহাসের কোন কথাই হইতে পারে না। রসায়নশাস্ত্রে ভূতশব্দের অর্থ অবিশ্লেষণীয়, কিন্তু কণাদ ও গোতমের মতে ভূতশব্দের অর্থ অন্যরূপ। তাহা পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। কণাদ ও গোতমের বিভাগ প্রাকৃতিক ও ব্যাবহারিক। গ্রন্থকর্ত্তাদের ইচ্ছানুসারে বিভাগের প্রকারভেদ বিচিত্র নহে।' প্রাসাদ

কি উপাদানে নির্ম্মিত হয়, এ প্রশ্নের উত্তরে রাসায়নিক পদার্থগুলির উল্লেখ করিলে চলিবে না। ইট, চুন, শুরকী ইত্যাদির উল্লেখ করিতে হইবে। সুতরাং পদার্থের প্রাকৃতিক ও ব্যাবহারিক বিভাগ আবশ্যক। দর্শনশাস্ত্রে তাহাই প্রদর্শিত হইয়াছে। অক্সিজন্ (Oxygen) ও হাইড্রোজনের (Hydrogen) রাসায়নিক সংযোগে প্রস্তুত করিতে পারা যায় বলিয়া জলের বস্তুত্বে সন্দেহ হইতে পারে না। প্রদীপের আলোক ত্রিকোণ কাচযন্ত্রবিশেষে পরিচালিত করিলে নানা বর্ণ বা রঙ্ দৃষ্ট হয়, উহা প্রদীপালোকের মৌলিক রঙ্ হইতে পারে, তাই বলিয়া প্রদীপ কোন পদার্থ নহে, এ কথা বলা যায় না। মৃদঙ্গারদ্বারা কৃত্রিম হীরক প্রস্তুত হয় বলিয়া হীরককে মৃদঙ্গার বলা সঙ্গত হইবে না।

সত্য বটে, জাগতিক বস্তুমাত্রই ক্ষিতি, অপ্, তেজ ও বায়ু, এই ভূতচতুষ্টয়ের কার্য্য, কণাদ ও গোতমের মতে আকাশ কোন দ্রব্যের আরম্ভক নহে। কিন্তু আকাশ বিভু বা সর্ব্বগত। জাগতিক কোন পদার্থই আকাশসম্পর্কশূন্য নহে, আকাশের সহিত ওতপ্রোতভাবে সম্বদ্ধ। সুতরাং জাগতিক পদার্থ নির্ব্বচন করিবার সময় আকাশ উপেক্ষিত হইতে পারে না। আরও বলা যাইতে পারে যে, কণাদাদিমতে আকাশ শব্দের আশ্রয়। আকাশ ভিন্ন শব্দ হইতে পারে না, সুতরাং জগতে আকাশের উপযোগিতা অবর্ণনীয়। ক্ষিত্যাদি পঞ্চভূতের অতিরিক্ত জড়পদার্থ কেহ প্রদর্শন করিতে পারিবেন কি না, বলিতে পারি না। রাসায়নিক পণ্ডিতেরা রসায়নপ্রক্রিয়া অনুসারে অবিশ্লেষণীয় যে সপ্ততিপ্রকার ভূতের উল্লেখ করিয়াছেন, কে বলিতে পারে যে, ইদানীন্তন সংখ্যাবৃদ্ধির ন্যায় কালে সংখ্যাহ্রাস হইয়া তাহা পঞ্চভূতে পর্য্যবসিত হইবে না। তাহা না হইলেও রসায়নশাস্ত্রে ভূত বা অবিভাজ্য পদার্থ যতপ্রকার হউক না কেন, উহারা কণাদ ও গোতমের অভিপ্রেত পঞ্চভূতেরই অন্তর্গত, পঞ্চভূত অপেক্ষা অতিরিক্ত নহে। রসায়নশাস্ত্রের মতে রঙ্গ, রজত, সুবর্ণ, তাম্র ও কাংস্য প্রভৃতি পৃথক্ পৃথক্ ভূত। কিন্তু কণাদমতে উহারা পঞ্চভূতের সীমা অতিক্রম করিতে পারে না। ব্যাখ্যাকর্ত্তাদের মতভেদে তৎসমুদায় ক্ষিতি বা তেজ পদার্থের অন্তর্গত। রাঙ্, সীসা, লৌহ, রজত, সুবর্ণকে কণাদ এক শ্রেণীর

অন্তর্নির্বিষ্ট করিয়াছেন। অক্সিজন্ ও হাইড্রোজন্ রসায়নশাস্ত্রের মতে পৃথক্ পৃথক্ ভূত হইলেও কণাদমতে উভয়ই বায়ুপদার্থের অন্তর্গত। বৈশেষিকাদিমতে জীবাত্মা ও পরমাত্মা বা ঈশ্বর সম্পূর্ণ ভিন্ন পদার্থ হইলেও উভয়েরই জ্ঞান বা চেতনা আছে। কোন কোন নৈয়ায়িক জ্ঞানবত্ত্বরূপ উভয়সাধারণ ধর্ম্ম অবলম্বন করিয়া উভয়কে অর্থাৎ জীবাত্মা ও পরমাত্মাকে এক শ্রেণীর অন্তর্গত করিয়াছেন। ফলতঃ পদার্থগুলির সত্ত্যাসত্যতাবিষয়েই আলোচনা করা কর্ত্তব্য। পদার্থের বিভাগ বা শ্রেণীভেদ পুরুষের সম্পূর্ণ ইচ্ছাধীন। যাঁহার যেরূপ ইচ্ছা, তিনি সেই-রূপ বিভাগ করিতে পারেন, তাহাতে কিছুই বলিবার নাই। অতএব সংখ্যাবৈষম্য শুনিয়াই উপহাস করা সঙ্গত নহে। তত্ত্বপর্য্যালোচনা করিয়া বিবেচনাপূর্ব্বক কোনরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়াই প্রেক্ষা-পূর্ব্বকারীর কর্ত্তব্য।

আর এক কথা। যে পরিদৃশ্যমান পৃথিবীতে আমরা বসবাস করি, যাহা দেশ ও মহাদেশে বিভক্ত, তাহাই পৃথিবী বা ক্ষিতি শব্দের অর্থ; আমাদের স্নানপানাদির সাধনভূত কূপ, তড়াগ ও নদী-নদাদি-গত জলই অপ্‌শব্দের অর্থ এবং আলোক ও পাকাদির সম্পাদক সূর্য্য ও অগ্নিই তেজঃশব্দের অর্থ, এইরূপ বুঝিলে ভুল বুঝা হইবে। কণাদ ক্ষিত্যাদির যে লক্ষণ দিয়াছেন, তদনুসারে ক্ষিত্যাদিশব্দের অর্থ বুঝাইলে কোনও বিরোধ বা অনুপপত্তি থাকে না। বৈজ্ঞানিক পণ্ডিতেরা জড়বর্গকে অবস্থানুসারে তিন শ্রেণীতে বিভক্ত করিয়াছেন—সলিড্ (Solid), লিকুইড্ (Liquid) ও গ্যাস্ (Gas)। এতদ্ভিন্ন ইথর্ (Ether)-নামেও এক শ্রেণীর পদার্থ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। এনর্জির (Energy) অস্তিত্ব অবিসংবাদিত। তাহা হইলে বিজ্ঞানশাস্ত্রের মতেও প্রকারা-ন্তরে পদার্থসকল পাঁচ শ্রেণীতেই বিভক্ত হইতেছে। কণাদের পঞ্চভূতের সহিত তাহার কতদূর সামঞ্জস্য বা বিরোধ আছে, সংক্ষেপে তাহার আলোচনা করা মন্দ নহে। বিজ্ঞানশাস্ত্রে 'সলিড্'পদার্থের মোটামুটি লক্ষণ এই যে, উহা নিরেট্, কঠিন, ঘন, দৃঢ় ও সংহত। কণাদের ক্ষিতি ও বিজ্ঞানের সলিড্ এক পদার্থ হইতেছে না কি? কঠিন স্পর্শ ক্ষিতি ভিন্ন অপর পদার্থের ধর্ম্ম নহে। ইহা বৈশেষিকদিগের অবিসংবাদী সিদ্ধান্ত।

অধিকন্তু, পুষ্পাদিরূপ কোন কোন ক্ষিতির সুকুমার স্পর্শও তাঁহারা স্বীকার করেন। সাধারণতঃ ক্ষিতিপদার্থ ঘন হইলেও কোন কোন পার্থিব-পদার্থ অগ্নিসংযোগে সাময়িক তরলতা বা দ্রবত্ব প্রাপ্ত হইয়া থাকে। বৈজ্ঞানিক লিকুইড্ চলনশীল, তরল ও দ্রব। কণাদের অপ্‌পদার্থও ঐরূপ। বৈজ্ঞানিক এনার্জির অন্যতম ধর্ম্ম প্রকাশ ও তাপ। কণাদের তেজঃপদার্থের ধর্ম্মও প্রকাশ ও উষ্ণস্পর্শ বা তাপ। বৈজ্ঞানিক গ্যাস্ কণাদের বায়ু ভিন্ন কিছুই নহে। কারণ, গ্যাস্ ও বায়ু উভয়ই তির্য্যগ্-গমনশীল। বৈজ্ঞানিক ইথর্‌শব্দের আভিধানিক অর্থ আকাশ, শূন্য, স্পন্দনশীল, নীরূপ ও সর্ব্বব্যাপী। ইথর্ একমাত্র। কণাদের আকাশও নীরূপ, সর্ব্বব্যাপী ও একমাত্র। বৈজ্ঞানিক ইথর্ কণাদের আকাশপদার্থ কি না, তাহাও বিবেচ্য। সত্য বটে যে, বিজ্ঞানশাস্ত্রানুসারে ইথর্ শব্দের অধিকরণ নহে, পৃথিব্যাদিই শব্দের অধিকরণ। মন্বাদিসংহিতা এবং বেদান্তাদিদর্শনে শব্দ পঞ্চভূতের ধর্ম্ম বলিয়া অঙ্গীকৃত হইলেও, আকাশই শব্দের আকর, তাহাতে মতভেদ নাই। কণাদ বলেন, শব্দ একটি বিশেষ গুণ, পৃথিব্যাদি যে সকল দ্রব্যের স্পর্শগুণ আছে, তাহার বিশেষ গুণ কারণ-গুণ-পূর্ব্বক হইয়া থাকে। যেমন, তন্তুতে যে রূপ থাকে, পটেরও সেই রূপ হয়। ঘটের রূপ ঠিক কপালের রূপের মত। কিন্তু বেণু বীণা-মৃদঙ্গাদির শব্দ তাহাদের অবয়বের শব্দের মত নহে, অন্যরূপ। শব্দ বেণু-বীণাদির ধর্ম্ম হইলে, রূপের ন্যায় তাহাও কারণ-গুণ-পূর্ব্বক, সুতরাং অবয়বশব্দের অনুরূপ হইত। তাহা হয় না, এইজন্য শব্দের অধিকরণ মৃদঙ্গাদি নহে। মৃদঙ্গাদিতে অভিঘাত করিলে তৎ-প্রদেশস্থ আকাশে শব্দের উৎপত্তি হয়। আকাশ সর্ব্বব্যাপী। কঠিন কাষ্ঠের এক দিকে অভিঘাত করিলে অপর দিকে শব্দ শুনা যায়। শব্দের পরিচালনবিষয়ে কাষ্ঠপরমাণুর সহায়তা থাকিতে পারে, কিন্তু তথায়ও আকাশের অসদ্ভাব নাই। সুতরাং শব্দ কাষ্ঠাদির ধর্ম্ম, আকাশের ধর্ম্ম নহে, এ কথা ঠিক কি না, তাহা বলা যাইতে পারে না। ইথর্ ও আকাশে আরও একটু বৈলক্ষণ্য লক্ষিত হয়।

বৈজ্ঞানিকমতে ইথরের স্পন্দন আছে। বৈশেষিকমতে আকাশে কোনও ক্রিয়া নাই। কিন্তু ব্যাখ্যাকারদিগের মত ছাড়িয়া দিলে

সূত্রকারের মতে আকাশে গতিক্রিয়া না থাকিলেও স্পন্দনমাত্র থাকিতে পারে কি না, তাহা মনীষীদিগের চিন্তয়িতব্য বিষয় বটে। কেন না, সূত্রকার দ্রব্যপদার্থের মধ্যে আকাশের পরিগণনা করিয়াছেন, অথচ দ্রব্যের সাধারণ লক্ষণ ক্রিয়া, ইহা স্পষ্টভাষায় বলিয়াছেন। পঞ্চভূতের অতিরিক্ত কাল ও দিক্, এই দুইটি জড়পদার্থও কণাদ স্বীকার করিয়াছেন। ইদানীন্তনীয় বিজ্ঞানশাস্ত্রেও তাহার যথেষ্ট আলোচনা দেখিতে পাওয়া যায় (১)। বর্ত্তমান যুগে বিজ্ঞানের যথেষ্ট উন্নতি হইয়াছে বটে, কিন্তু বিজ্ঞানশাস্ত্রের উন্নতির চরমসীমায় উপনীত হইবার এখনও অনেক বিলম্ব আছে। ইহা অবিসংবাদী সত্য। কে বলিতে পারে যে, কালে শব্দের আকাশধর্ম্মত্ব বৈজ্ঞানিক সিদ্ধান্ত বলিয়া পরিগৃহীত হইবে না? বিজ্ঞানশাস্ত্রের কার্য্যক্ষেত্র ব্যাবহারিক ও পরিদৃশ্যমান বস্তুসকলে সীমাবদ্ধ। অতীন্দ্রিয় বিষয়ে বিজ্ঞানশাস্ত্র অল্পই অগ্রসর হইয়াছে। সুতরাং বিজ্ঞানশাস্ত্রসম্মত নহে বলিয়া কোনও অতীন্দ্রিয় বিষয়ে আপত্তি করা সঙ্গত হয় না।

আরও একটি কথা, চিরন্তন সিদ্ধান্তরূপে না হউক্, সুধীগণের বিবেচনার জন্য বলা যাইতে পারে। ব্যাখ্যাকারগণ যেরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তদনুসারে কাল ও দিক্ পঞ্চভূতের অতিরিক্ত বলিয়াই সিদ্ধান্তিত হইয়াছে। কণাদ কাল ও দিক্ পদার্থ মানিয়াছেন, তাহা কেন মানিতে হইবে, তাহার কারণও প্রদর্শন করিয়াছেন সত্য, কিন্তু কাল ও দিক্ পদার্থ প্রকৃতপক্ষে পঞ্চভূতের অতিরিক্ত বলিয়া কণাদের অভিপ্রেত কি না, সে বিষয়ে সন্দেহ করিবার যথেষ্ট কারণ আছে। কণাদ প্রথমতঃ পৃথিবী, অপ্, তেজ ও বায়ুর লক্ষণ নির্দ্দেশ ও অপ্রত্যক্ষ বায়ুপদার্থের সাধন এবং তাহার নানাত্ব সংস্থাপনপূর্ব্বক শব্দগুণের অধিকরণরূপে আকাশের সাধন বা অনুমান করিয়াছেন। এবং আকাশ

(১) Properties of Matter —By Prof P. G Tait, chap IV, pp. 48 to 82 (3rd Edition)

The Metaphysic of Experience —By Dr Shadworth H. Hodgson. Vol I. Book 1 (1898)

Clerk Maxbell's Matter and Motion, pp 19—20 নিউটন্ (Newton) এই উভয়কেই সর্ব্বজনবিদিত (omnius notissima) বলিয়াছেন।

এক, নানা নহে, ইহা উপপাদন করিয়াছেন। বায়ুর লক্ষণ স্পর্শবিশেষ বায়ুসাধনপ্রসঙ্গেই পরীক্ষিত হইয়াছে। অতঃপর পৃথিবী, অপ্ ও তেজের লক্ষণ গন্ধাদির পরীক্ষা করিয়া কাল ও তাহার একত্ব এবং দিক্ ও তাহার একত্ব সংস্থাপনপূর্ব্বক এক পদার্থেরও কার্য্য-ভেদে ঔপাধিক ভেদ হইয়া থাকে, ইহা বলিয়া, দিক্‌পদার্থ এক হইলেও উপাধিভেদে পূর্ব্বদক্ষিণাদি-ব্যবহার-ভেদ সমর্থন করিয়া, আকাশের বিশেষগুণ শব্দের পরীক্ষা করিয়াছেন। তৎপরে আত্মা ও মনের পরীক্ষা করা হইয়াছে। এখন বিবেচ্য এই যে, দিক্‌পদার্থের ন্যায় কালপদার্থেরও ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্ত্তমানাদি ভেদে ঔপাধিক নানাত্ব-ব্যবহার প্রচুরপরিমাণে আছে, সূত্রকারও ভূতভবিষ্যদাদির ব্যবহার করিয়াছেন। আকাশেরও ঘটাকাশ, মঠাকাশ ইত্যাদিরূপে ঔপাধিক ভেদের অভাব নাই। এমত অবস্থায় সূত্রকার কেবল দিক্‌পদার্থেরই ঔপাধিক ভেদ কেন প্রদর্শন করিলেন, কাল ও আকাশের ঔপাধিক ভেদ কেন প্রদর্শন করিলেন না—এই প্রশ্ন স্বতই উপস্থিত হয়। কেবল তাহাই নহে, কাল ও আকাশের ঔপাধিক ভেদ প্রদর্শন না করাতে সূত্রকারের ন্যূনতাও অপরিহার্য্য হইয়া উঠে। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতে পারে যে, সূত্রকারের অভিপ্রায় স্বতন্ত্র। তাঁহার মতে আকাশ, কাল ও দিক্ এক পদার্থ, কার্য্যভেদে নামভেদ মাত্র। যেমন একই ব্যক্তি প্রতি-যোগিভেদে পিতা, পুত্র, ভ্রাতা, বন্ধু, আচার্য্য প্রভৃতি নানা আখ্যায় আখ্যাত হয়, সেইরূপ একই পদার্থ কার্য্যভেদে আকাশ, কাল ও দিক্ নামে অভিহিত হয়। প্রকৃতপক্ষে কাল ও দিক্—আকাশ হইতে স্বতন্ত্র পদার্থ নহে। সূত্রকার আকাশের অনুমান করিয়া পৃথিব্যাদির লক্ষণের বা বিশেষ বিশেষ গুণের পরীক্ষা করিয়া, "ত আকাশে ন বিদ্যন্তে" এই সূত্র-দ্বারা দেখাইলেন যে, উহারা আকাশগত নহে। পৃথিব্যাদির লক্ষণ আকাশে নাই, অর্থাৎ আকাশ পৃথিব্যাদির অন্তর্গত হইতে পারে না, উহা পৃথিব্যাদি হইতে সম্পূর্ণ স্বতন্ত্র পদার্থ। পরে আকাশের প্রকারভেদ-স্বরূপ কাল ও দিক্ পদার্থ এবং তাহাদের একত্ব নিরূপণ করিয়া আকাশ-নিরূপণের পূর্ণতা সম্পাদনপূর্ব্বক কার্য্যভেদে এক পদার্থের নানাত্ব অঙ্গীকার করিয়া উদাহরণস্বরূপ দিক্‌পদার্থের কার্য্যভেদে নানাত্ব দেখাইয়াছেন।

এইরূপে আকাশপদার্থের বিষয়ে বক্তব্য শেষ করিয়া আকাশের বিশেষগুণ শব্দের পরীক্ষা করিয়াছেন। কেন না, ধর্ম্মি-নিরূপণের পরেই ধর্ম্ম-নিরূপণ সর্ব্বথা সমীচীন। সূত্রকারের এইরূপ অভিপ্রায় না হইলে পঞ্চভূতনিরূপণের পর পৃথিব্যাদি ভূতচতুষ্টয়ের গুণের পরীক্ষার অনন্তর কাল ও দিক্ পদার্থের নিরূপণ করিয়া আকাশগুণ শব্দের পরীক্ষা করা অসম্বদ্ধ এবং অসঙ্গত হইয়া পড়ে। অর্থাৎ পঞ্চভূতের গুণপরীক্ষার মধ্যে কাল ও দিক্ পদার্থের নিরূপণ কোনমতেই সঙ্গত হইতে পারে না।

সূত্রকারের উক্তরূপ অভিপ্রায় বর্ণনা না করিলে প্রকারান্তরে সূত্রকারের অসম্বদ্ধভাষিত্ব স্বীকার করিতে হয়। তাহা কতদূর সঙ্গত, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। কাল ও দিক্ যে বস্তুগত্যা আকাশ হইতে অতিরিক্ত নহে—সূত্রকারের এইরূপ অভিপ্রায় বর্ণনা করিবার আরও বিশিষ্ট হেতু আছে। তাহা এই। শব্দের অধিকরণ বা আশ্রয়রূপে আকাশের অনুমান করা হইয়াছে। তাহার প্রণালী এইরূপ প্রদর্শিত হইয়াছে। "কারণগুণপূর্ব্বকঃ কার্য্যগুণো দৃষ্টঃ। কার্য্যান্তরাপ্রাদুর্ভাবাচ্চ শব্দঃ স্পর্শবতামগুণঃ।" এই দুইটি সূত্র দ্বারা শব্দ—পৃথিবী, অপ্, তেজ ও বায়ুর গুণ হইতে পারে না, ইহা সমর্থন করা হইয়াছে। কেন না, কার্য্যভূত-পৃথিব্যাদির গুণ তাহার কারণ-গুণ-পূর্ব্বক হইয়া থাকে, ইহা দেখা গিয়াছে। বীণা-বেণু ও মৃদঙ্গাদির শব্দ কারণ-গুণ পূর্ব্বক নহে। কেন না, বীণাদির কারণের শব্দ ও বীণাদির শব্দ একরূপ হয় না। বীণাদির শব্দ কারণ-গুণ-পূর্ব্বক হইলে রূপাদির ন্যায় তার মন্দ-ভাবও তাহাতে হইতে পারে না। এই দুই সূত্র দ্বারা শব্দ পৃথিব্যাদির গুণ নহে, ইহা স্থির করিয়া, "পরত্র সমবায়াৎ প্রত্যক্ষত্বাচ্চ নাত্মগুণো ন মনোগুণঃ" এই সূত্রদ্বারা শব্দ আত্মা বা মনের গুণ নহে, ইহা সমর্থন করা হইয়াছে। কেন না, আত্মার গুণ জ্ঞানসুখাদি আত্মসমবেত, শব্দ আত্মসমবেত নহে। সুতরাং শব্দ আত্মার গুণ হইতে পারে না। শব্দ আত্মসমবেত হইলে 'অহং জানামি, অহং সুখী' অর্থাৎ 'আমি জানিতেছি, আমি সুখী' ইত্যাদির ন্যায় 'অহং শব্দবান্' অর্থাৎ 'আমি শব্দযুক্ত—আমাতে শব্দ হইতেছে', এইরূপ প্রতীতি হইত। তাহা হয় না। অতএব শব্দ আত্মার গুণ নয়। শব্দ মনেরও গুণ নয়। কারণ শব্দের প্রত্যক্ষ হয়। মনের গুণ প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেন না,

মন অণু। এই সূত্রত্রয়ের দ্বারা শব্দ—পৃথিবী, অপ্, তেজ, বায়ু, আত্মা ও মনের গুণ নহে, ইহা প্রতিপন্ন করিয়াই সূত্রকার বলিতেছেন যে, "পরিশেষাল্লিঙ্গমাকাশস্য।" অর্থাৎ শব্দ যখন পৃথিবী, অপ্, তেজ, বায়ু, আত্মা ও মনের গুণ হইতে পারিতেছে না, তখন পারিশেষ্যপ্রযুক্তই উহা আকাশের গুণ হইতেছে। এতদ্দ্বারা বিলক্ষণ বুঝা যাইতেছে যে, কাল ও দিক্ আকাশ হইতে অতিরিক্ত নহে। তাহা হইলে শব্দ কেন কাল ও দিকের গুণ হইতে পারে না, তাহা বুঝাইয়া দেওয়া সূত্রকারের অবশ্য কর্ত্তব্য ছিল। তাহা না করিয়া "পরিশেষাল্লিঙ্গমাকাশস্য"—এ কথা বলা নিতান্তই অসঙ্গত এবং বালোন্মত্তাদি-বাক্যের ন্যায় অসম্বদ্ধ হইয়া পড়ে। কাল ও দিক্ আকাশের অতিরিক্ত নহে, ইহা কল্পনামাত্র বিবেচনা করিয়া উপেক্ষা করা সঙ্গত হইবে না। কারণ, সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতেও কাল ও দিক্ আকাশের অতিরিক্ত নহে। "দিক্কালাবাকাশাদিভ্যঃ"—এই সাংখ্যসূত্রই তাহার উৎকৃষ্ট প্রমাণ। কোন অসাধারণ নৈয়ায়িক আরও একপদ অগ্রসর হইয়াছেন। তিনি বলেন, আকাশও ঈশ্বর হইতে অতিরিক্ত নহে। সে যাহা হউক, আত্মা ও মন পৃথক্ পৃথক্ পদার্থ কি না, তাহা যথাস্থানে আলোচিত হইবে।

পঞ্চম লেক্‌চর।

বৈশেষিকদর্শন।

যে পদার্থে গুণত্বজাতি আছে, তাহার নাম গুণ। সংযোগ ও বিভাগ এতদুভয়ে সমবেত সত্তা-ভিন্ন জাতির নাম গুণত্ব। দ্রব্যত্ব কর্ম্মত্ব-পৃথিবীত্বাদি জাতি সংযোগ-বিভাগে সমবেত নহে। সংযোগত্ব ও বিভাগত্ব যথাক্রমে সংযোগ ও বিভাগে সমবেত হইলেও, সংযোগ-বিভাগ এতদুভয়ে সমবেত নহে। সত্তা-জাতি, সংযোগ-বিভাগ উভয়ে সমবেত হইলেও, সত্তা-ভিন্ন নহে। এইজন্য উহাদিগকে গুণত্ব বলা যাইতে পারে না। গুণ চতুর্বিংশতিপ্রকার—রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, শব্দ, সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথক্ত্ব, সংযোগ, বিভাগ, পরত্ব, অপরত্ব, বুদ্ধি, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, যত্ন, গুরুত্ব, দ্রবত্ব, স্নেহ, সংস্কার, ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম। রূপ শুক্ল-নীল-পীতাদি-ভেদে অনেকপ্রকার। পৃথিবীতে নানাপ্রকার রূপ আছে। জলে ও তেজে কিন্তু কেবল শুক্ল রূপ। জলের রূপ ভাস্বর অর্থাৎ পরপ্রকাশক নহে। তেজের রূপ ভাস্বর অর্থাৎ পরপ্রকাশক। কালিন্দীজলের নীলতা, বহ্নির লৌহিত্য আশ্রয়োপাধিক। কালিন্দীজল নীলবর্ণ দেখায় বটে, কিন্তু ঐ জল ঊর্দ্ধে বিক্ষিপ্ত হইলে তাহার ধবলতা সুস্পষ্ট উপলব্ধ হয়। রস মধুর অম্ল-তিক্তাদিভেদে অনেকপ্রকার। পৃথিবীতে নানাপ্রকার রস আছে। জলে কেবল মধুর রস। জম্বীররসাদির অম্লতা, নিম্বরসাদির তিক্ততা আশ্রয়োপাধিক। গন্ধ সুরভি-অসুরভি-ভেদে দুইপ্রকার। গন্ধ কেবল পৃথিবীবৃত্তি। স্পর্শ তিনপ্রকার—উষ্ণ, শীত ও অনুষ্ণাশীত। তেজঃ-পদার্থের স্বাভাবিক স্পর্শ উষ্ণ। জলের স্বাভাবিক স্পর্শ শীতল। বায়ুর স্বাভাবিক স্পর্শ অনুষ্ণাশীত। চন্দ্র সূর্য্যতেজে তেজস্বী। চন্দ্রমণ্ডল জলবহুল, সুতরাং জলের শীতস্পর্শদ্বারা তেজঃস্পর্শের উষ্ণতা অভিভূত হয় বলিয়া চন্দ্ররশ্মির উষ্ণতা অনুভূত হয় না। অগ্নি ও সূর্য্যকিরণসম্পর্কে জলস্পর্শের

উষ্ণতা এবং গ্রীষ্মে বায়ুস্পর্শের উষ্ণতা ও হিমানীসম্পর্কে শীতলতা অনুভূত হইলেও, জলের স্বাভাবিক স্পর্শ শীতল ও বায়ুর স্বাভাবিক স্পর্শ অনুষ্ণাশীত। পৃথিবীর স্পর্শ কঠিন ও সুকুমার ভেদে দ্বিবিধ। কঠিন বা দৃঢ় বস্তুর স্পর্শের নাম কঠিন স্পর্শ, কোমলবস্তুর স্পর্শের নাম সুকুমার স্পর্শ। এতদ্ভিন্ন পাকজ স্পর্শও পৃথিবীর আছে। অগ্নিপক হইবার পূর্ব্বে ঘটশরাবাদির যাদৃশ স্পর্শ থাকে, অগ্নিপক হইবার পরে তাদৃশ স্পর্শ থাকে না, অন্যরূপ স্পর্শ হয়। ইহারই নাম পাকজ স্পর্শ। শব্দ দুইপ্রকার— ধ্বনি ও বর্ণ। মৃদঙ্গাদি-শব্দের নাম ধ্বনি। কণ্ঠ ও তালু প্রভৃতি প্রদেশে আভ্যন্তরীণ বায়ুর অভিঘাতে যে শব্দ হয়, তাহার নাম বর্ণ। একত্ব হইতে পরার্দ্ধ পর্য্যন্ত সংখ্যা অনেকপ্রকার। তন্মধ্যে দ্বিত্বাদি-সংখ্যা অপেক্ষাবুদ্ধিজন্য। অপেক্ষাবুদ্ধির নাশ হইলেই দ্বিত্বাদির বিনাশ হয়। অনেক-একত্ব বিষয়ক বুদ্ধির নাম অপেক্ষাবুদ্ধি। পরিমাণ চারিপ্রকার— অণু, মহৎ, হ্রস্ব, দীর্ঘ। শঙ্করমিশ্রের মতে প্রত্যেক বস্তুতে দ্বিবিধ পরিমাণ আছে। যাহাতে অণুত্বপরিমাণ আছে, তাহাতে হ্রস্বত্বপরিমাণও আছে। এইরূপ মহত্ব ও দীর্ঘত্ব সমদেশবর্ত্তী। পরমাণু ও মনঃপদার্থে পরম অণুত্ব অর্থাৎ অণুপরিমাণের চরম উৎকর্ষ, এবং আকাশ, কাল, দিক্ ও আত্মাতে মহত্বের চরমোৎকর্ষ বা পরম মহত্ব আছে। যে গুণ অনুসারে ঘট হইতে পট পৃথক্, পৃথিবী হইতে জল পৃথক্ ইত্যাদি প্রতীতি হয়, তাহার নাম পৃথক্ত্ব। একাধিক যে সকল বস্তু পরস্পর-সম্বন্ধ শূন্য হইয়াও থাকে, তাহাদের সম্বন্ধের নাম সংযোগ। কার্য্য কারণসম্বন্ধশূন্য হইয়া থাকে না, এইজন্য কার্য্য-কারণের সম্বন্ধ সংযোগ নহে, উহা সমবায়। সংযোগ তিনপ্রকার—অন্যতর-কর্ম্ম-জন্য, উভয়-কর্ম্ম-জন্য, ও সংযোগ জন্য। যে দুই বস্তুর সংযোগ হয়, তাহাদের মধ্যে একমাত্রের ক্রিয়াজন্য যে সংযোগ, তাহাই অন্যতর কর্ম্ম-জন্য। পর্ব্বতে কোন পক্ষী বসিলে পর্ব্বত ও পক্ষীর যে সংযোগ হইল, তাহা কেবল পক্ষীর ক্রিয়া-জন্য। যুদ্ধকালে মল্লদ্বয় ও মেষদ্বয়ের যে সংযোগ হয়, তাহা উভয়-ক্রিয়া-জন্য। অঙ্গুলীর ক্রিয়াদ্বারা অঙ্গুলীর সহিত বৃক্ষের সংযোগ হইলে, বৃক্ষ ও হস্তেরও সংযোগ হইয়াছে, সন্দেহ নাই। এই হস্ত-বৃক্ষ-সংযোগ অঙ্গুলী-বৃক্ষ-সংযোগ-জন্য। সংযোগের প্রতিদ্বন্দ্বী কিনা প্রতিপক্ষ অর্থাৎ যে গুণ

উৎপন্ন হইলে সংযোগ বিনষ্ট হয়, তাহার নাম বিভাগ। বিভাগও সংযোগের ন্যায় তিনপ্রকার। পর্ব্বত হইতে পক্ষীর বিভাগ পক্ষীর কর্ম্ম-জন্য। মল্লদ্বয় ও মেষদ্বয়ের বিভাগ উভয়-কর্ম্ম-জন্য। বৃক্ষ হইতে হস্তের বিভাগ বৃক্ষ হইতে অঙ্গুলীর বিভাগজন্য। পরত্ব এবং অপরত্ব কালিক ও দৈশিক ভেদে দ্বিবিধ। কালিক পরত্ব ও অপরত্ব জ্যেষ্ঠত্ব-ও-কনিষ্ঠত্ব-রূপ। দূরত্ব ও অন্তিকত্বই দৈশিক পরত্ব ও অপরত্ব।

বুদ্ধি কিনা জ্ঞান। জ্ঞান অনেকরূপে বিভক্ত। প্রথমতঃ নির্ব্বিকল্পক ও সবিকল্পক ভেদে জ্ঞান দ্বিবিধ। যে জ্ঞানে বিশেষ্য-বিশেষণ ভাব ভাসমান হয় না, যাহাতে কেবল বস্তুর স্বরূপমাত্র ভাসমান হয়, তাহা নির্ব্বিকল্পক। নির্ব্বিকল্পক জ্ঞান অতীন্দ্রিয়, উহা প্রত্যক্ষ নহে, অনুমেয় মাত্র। যে জ্ঞানে বিশেষ্য-বিশেষণ ভাব ভাসমান হয়, তাহার নাম সবিকল্পক। 'অয়ং ঘটঃ' এই প্রত্যক্ষ সবিকল্পক। কারণ, এই জ্ঞানে ঘট বিশেষ্যরূপে ও ঘটত্ব বিশেষণরূপে ভাসমান হইয়াছে। সবিকল্পক জ্ঞানের অপর নাম বিশিষ্ট জ্ঞান। বিকল্প কিনা বিশেষ্য বিশেষণ-ভাব। কেন না, বিশেষরূপ কল্পনাই বিকল্প। এইটি বিশেষণ, এইটি বিশেষ্য—ইহা বিশেষরূপ কল্পনা, সন্দেহ নাই। নির্ব্বিকল্পক জ্ঞানে ঈদৃশ বিশেষ-রূপ কল্পনা নাই বলিয়াই উহা নির্ব্বিকল্পক, অর্থাৎ বিকল্পশূন্য। নির্ব্বি-কল্পক জ্ঞান অনুমান করিবার প্রণালী এইরূপ। বিশিষ্ট জ্ঞান বিশেষণ-জ্ঞান জন্য। নীল না জানিলে নীলোৎপলের জ্ঞান হয় না। খড়্গ না জানিলে খড়্গীর জ্ঞান হইতে পারে না। সুতরাং ঘটত্ব জ্ঞান না হইলে ঘটত্ব-বিশিষ্টের জ্ঞান হইতে পারে না। এইজন্য 'অয়ং ঘটঃ' এইরূপ বিশিষ্ট জ্ঞান হইবার পূর্ব্বে বিশেষণীভূত-ঘটত্বের জ্ঞান হইয়াছে, ইহা অনুমেয়। যে নির্ব্বিকল্পক জ্ঞান ঘটত্বকে বিষয় করিয়াছে, সে জ্ঞান অবশ্য ঘটকেও বিষয় করিয়াছে। কেন না, ঘটত্ব ও ঘট উভয়েই বিষয় হইবার কারণ একরূপ। ঘটত্ব ও ঘট এই উভয়, জ্ঞানের বিষয় হইলেও, তাহা স্বরূপেই বিষয় হইয়াছে, বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাবে নহে। এইজন্যই উহা নির্ব্বিকল্পক। পূর্ব্বে বিশেষণজ্ঞান না হইলে বিশিষ্ট-জ্ঞান বা বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাবে জ্ঞান হইতে পারে না। সুতরাং নির্ব্বি-কল্পক জ্ঞান বিশেষ্য-বিশেষণ ভাবে হইতে পারে না। এইজন্য নির্ব্বি-

কল্পক জ্ঞানের অভিলাপ হইতে পারে না, অর্থাৎ শব্দদ্বারা ঐ জ্ঞানেব আকার প্রকাশ করা যায় না। কারণ, শব্দের দ্বারা যাহা প্রকাশিত হইবে, তাহা অবশ্য বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাবাপন্ন হইবে। নির্ব্বিকল্পক জ্ঞানের বিষয় বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাবাপন্ন নহে, এইজন্য শব্দদ্বারা প্রকাশিত হইতে পারে না।

অনুভূতি বা অনুভব এবং স্মৃতি বা স্মরণরূপেও জ্ঞান দুইপ্রকার। অনুভূতি দ্বিবিধ—প্রত্যক্ষ ও লৈঙ্গিক বা অনুমিতি। প্রত্যক্ষ ছয়প্রকার—ঘ্রাণজ, রাসন, চাক্ষুষ, স্পার্শন, শ্রাবণ ও মানস। সংস্কারজন্য জ্ঞান-বিশেষের নাম স্মৃতি বা স্মরণ। বিদ্যা বা প্রমা ও অবিদ্যা বা অপ্রমা ভেদেও জ্ঞান দ্বিবিধ। যে বস্তুটি বস্তুগত্যা যেরূপ, সেই বস্তুর ঠিক সেইরূপে জ্ঞান বিদ্যা বা প্রমা। যে বস্তু যেরূপ, অন্যরূপে সেই বস্তুর জ্ঞান অবিদ্যা বা অপ্রমা। অবিদ্যা দুইপ্রকাব—সংশয় ও বিপর্য্যাস। সংশয় অনিশ্চয়াত্মক জ্ঞান, অর্থাৎ এক-ধর্ম্মীতে বিরুদ্ধ নানাধর্ম্মের জ্ঞানেব নাম সংশয়। যেমন দূর হইতে স্থাণু অর্থাৎ শাখাদিশূন্য বৃক্ষ দর্শন করিলে 'ইহা স্থাণু কি পুরুষ'—এইরূপ যে অনিশ্চয়াত্মক জ্ঞান হয়, তাহাই সংশয়। কেন না, এক স্থাণুরূপ ধর্ম্মীতে পরস্পরবিরুদ্ধ স্থাণুত্ব ও পুরুষত্বরূপ ধর্ম্মদ্বয়ের জ্ঞান হইয়াছে। নিশ্চয়াত্মক ভ্রমের নাম বিপর্য্যাস। যেমন দেহাদিতে আত্মবুদ্ধি, পিত্তদোষদুষ্ট ব্যক্তির শঙ্খে পীতবর্ণ-বুদ্ধি, শুক্তিকাতে রজতবুদ্ধি, মরীচিকাতে জলবুদ্ধি ইত্যাদি।

যে জ্ঞানের বিষয় বস্তুগত্যা বিদ্যমান নাই, তাহাই মিথ্যাজ্ঞান বা অবিদ্যা। স্বপ্নজ্ঞানও অবিদ্যা। স্বপ্নকালেও জাগ্রদবস্থার ন্যায় বিষয়-সকলের অনুভব হয়। পরন্তু তখন ইন্দ্রিয়সকলের কার্য্যকারিতা থাকে না, বিষয়েরও বিদ্যমানতা নাই। সুতরাং উহা মিথ্যাজ্ঞান বা অবিদ্যা। পূর্ব্বানুভবজন্য সংস্কার-সহকারে স্বপ্নকালে বিষয়ের অনুভব হয়। কোন কোন আচার্য্যের মতে স্বপ্নজ্ঞান পূর্ব্বানুভূতের স্মরণ-মাত্র। স্বপ্নে স্বশিরশ্ছেদনও দেখা যায় বটে, কিন্তু তাহার কোন পদার্থই অননুভূত বলা যায় না। স্ব অর্থাৎ নিজেও অনুভূত, শিরও অনুভূত, ছেদনও অনুভূত, দোষাধীন পরস্পর-সম্বন্ধের প্রতিভাস হয় মাত্র। কোন কোন স্বপ্ন সংস্কারপটুতাজন্য। যেমন কোন বিষয়

আদরপূর্ব্বক চিন্তা করিয়া নিদ্রিত হইলে স্বপ্নে তাহা দেখিতে পাওয়া যায়। কোন কোন স্বপ্ন ধাতুবৈষম্যজনিত। আকাশগমন, বসুন্ধরা-পর্য্যটন, ব্যাঘ্রাদিভয় প্রভৃতি স্বপ্ন বাতদোষজন্য। অগ্নিপ্রবেশ, দিগ্দাহ, কনকপর্ব্বত, বিদ্যুদ্‌বিস্ফুরণ প্রভৃতি স্বপ্ন পিত্তদোষজন্য। সমুদ্রসন্তরণ, নদীমজ্জন, বৃষ্টিপাত ও রজতপর্ব্বতদর্শন প্রভৃতি শ্লেষ্মদোষজন্য। অর্থাৎ বাতপিত্তাদি-ধাতুদোষে ঐ সকলের স্বপ্নানুভব হয়। তদ্ভিন্ন স্বপ্ন অদৃষ্টজন্য। তন্মধ্যে ধর্ম্মজন্য স্বপ্ন শুভসূচক এবং অধর্ম্মজন্য স্বপ্ন অশুভসূচক।

সুখ-দুঃখ-ইচ্ছা-দ্বেষের ব্যাখ্যা অনাবশ্যক। উহা সকলেরই অনুভব-সিদ্ধ। যত্ন তিনপ্রকার—প্রবৃত্তি, নিবৃত্তি ও জীবনযোনি। ইষ্টসাধনতা-জ্ঞান, চিকীর্ষা কিনা কর্ত্তব্যত্বরূপে ইচ্ছা অর্থাৎ ‘ইহা আমার কর্ত্তব্য’ এইরূপ ইচ্ছা, কৃতিসাধ্যত্বজ্ঞান ও উপাদানপ্রত্যক্ষ, এইগুলি প্রবৃত্তির কারণ। ইষ্ট-সাধনতাজ্ঞানের কারণতা পূর্ব্বেই সমর্থিত হইয়াছে। যাহা করিবার ইচ্ছা হয় না, তাহা করিবার জন্য কেহই প্রবৃত্ত হয় না। ইচ্ছা হইলেও যদি বিবেচনা হয় যে, এ কার্য্য আমার কৃতিসাধ্য নহে, অর্থাৎ এ কার্য্য নির্ব্বাহ করা আমার সাধ্যাতীত, তাহা হইলেও সেই কার্য্যে প্রবৃত্তি হয় না। অসাধ্য বিষয়ে প্রবৃত্তি হওয়া অসম্ভব। এ সমস্ত হইলেও যে উপাদানে কার্য্যসম্পাদন করিতে হইবে, সেই উপাদানের প্রত্যক্ষ না হইলে সে-কার্য্যসম্পাদনে প্রবৃত্তি হইতে পারে না। মৃত্তিকার প্রত্যক্ষ না হইলে ঘটশরাবাদির নির্ম্মাণে, তণ্ডুলের প্রত্যক্ষ না হইলে পাকে, কেহ প্রবৃত্ত হয় না, হইতে পারে না। নিবৃত্তির কারণ পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। শরীরে প্রাণবায়ুর সঞ্চরণ অর্থাৎ নিশ্বাসপ্রশ্বাসাদি যে যত্নপ্রভাবে সম্পন্ন হয়, তাহার নাম জীবনযোনি যত্ন।

গুরুত্ব পতনের কারণ। পৃথিবীর আকর্ষণশক্তিপ্রভাবে বস্তু পৃথিবীর অভিমুখে আকৃষ্ট হইলেও, গুরুত্ব বা গুরুত্বের পতনহেতুত্ব প্রত্যাখ্যাত হইতে পারে না। কেন না, বস্তুর গুরুত্ব অনুসারে আকর্ষণশক্তির কার্য্যকারিতার তারতম্য অস্বীকার করিবার উপায় নাই। পৃথিবীর আকর্ষণশক্তি এ দেশে অপরিজ্ঞাত ছিল না। অন্ততঃ ৭৫০ বৎসরের পূর্ব্বে রচিত গ্রন্থে উহা সিদ্ধপদার্থের ন্যায় উল্লিখিত হইয়াছে দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং তৎপূর্ব্বেও উহা সুপরিজ্ঞাত ছিল, ইহা অনুমান করা

যাইতে পারে। গুরুবস্তু পৃথিবীকর্তৃক আকৃষ্ট হয়, ইহা গ্রন্থকার স্পষ্টভাষায় বলিয়াছেন। স্যন্দনের হেতু গুণবিশেষের নাম দ্রবত্ব। দ্রবত্ব আছে বলিয়া জল স্থিরভাবে থাকে না, গড়াইয়া পড়ে। স্নেহের পরিচয় পূর্ব্বে প্রদত্ত হইয়াছে। সংস্কার ত্রিবিধ—বেগ, ভাবনা ও স্থিতিস্থাপক। ধনুর্যন্ত্রপরিমুক্ত বাণ দূরস্থ লক্ষ্য বেধ করে। ধনু হইতে লক্ষ্য পর্য্যন্ত বাণের গতিক্রিয়া এক নহে। কারণ, বৈশেষিকমতে ক্রিয়া ক্ষণ-চতুষ্টয়মাত্র থাকে। প্রথম ক্ষণে ক্রিয়ার উৎপত্তি, দ্বিতীয় ক্ষণে বিভাগ, তৃতীয় ক্ষণে পূর্ব্বসংযোগনাশ, চতুর্থ ক্ষণে উত্তরসংযোগের উৎপত্তি, পঞ্চম ক্ষণে ক্রিয়ানাশ। উত্তরসংযোগ ক্রিয়ার নাশক। অথচ ধনু হইতে লক্ষ্য পর্য্যন্ত বাণ পৌঁছাইতে লক্ষ্যের দূরত্ব অনুসারে বহুক্ষণ আবশ্যক করে। বৈশেষিকাচার্য্যেরা বলেন যে, ধনুর নোদন বা নিপীড়নে বাণে গতিক্রিয়া জন্মে। সেই গতিক্রিয়া বেগাখ্য সংস্কার উৎপন্ন করে এবং বেগাখ্য সংস্কার বাণগত পর-পর গতিক্রিয়া জন্মাইয়া দেয়। এইরূপে বাণ লক্ষ্যস্থানে উপস্থিত হইয়া লক্ষ্যবেধ করে। ভাবনাখ্য সংস্কার স্মরণের কারণ। উহা নিশ্চয়জন্য। নিশ্চয় হইলেও তদ্বিষয়ে উপেক্ষাবুদ্ধি থাকিলে ভাবনাখ্য সংস্কার জন্মে না। অতএব উপেক্ষানাত্মক নিশ্চয়—ভাবনাখ্য সংস্কারের কারণ। যে সংস্কার বা গুণ-বশতঃ আকৃষ্ট বৃক্ষশাখাদি পরিত্যক্ত হইবামাত্র পূর্ব্ববৎ অবস্থিত হয়, তাহার নাম স্থিতিস্থাপক সংস্কার। পুণ্য ও পাপের নাম ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম। বিহিতক্রিয়ার অনুষ্ঠানে ধর্ম্ম জন্মে, উহা সুখের হেতু। নিষিদ্ধ-ক্রিয়ার অনুষ্ঠানে অধর্ম্ম জন্মে, উহা দুঃখের হেতু। ধর্ম্ম ও অধর্ম্মের সাধারণ নাম অদৃষ্ট। রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, শব্দ, বুদ্ধি, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, যত্ন, স্নেহ, স্বাভাবিক-দ্রবত্ব, ভাবনাখ্য সংস্কার ও অদৃষ্ট, এইগুলির সাধারণ নাম বিশেষগুণ।

যাহাতে কর্ম্মত্বজাতি আছে, তাহার নাম কর্ম্ম। উৎক্ষেপণ ও অবক্ষেপণ, এই উভয়বিধ ক্রিয়াতে সমবেত সত্তাভিন্ন জাতির নাম কর্ম্মত্ব। দ্রব্যত্ব-গুণত্বাদি জাতি উৎক্ষেপণ ও অবক্ষেপণে সমবেত নহে, উৎক্ষেপণত্ব ও অবক্ষেপণত্ব যথাক্রমে উৎক্ষেপণ ও অবক্ষেপণে সমবেত হইলেও উৎক্ষেপণ ও অবক্ষেপণ এতদুভয়বিধ ক্রিয়াতে সমবেত নহে, সত্তাজাতি

উৎক্ষেপণ ও অবক্ষেপণ উভয় সমবেত হইলেও সত্তা-ভিন্ন নহে, এজন্য ঐ সকল জাতিকে কর্ম্মত্ব বলা যাইতে পারে না। কর্ম্ম পাঁচপ্রকার—উৎক্ষেপণ, অবক্ষেপণ, আকুঞ্চন, প্রসারণ ও গমন। যে কর্ম্মদ্বারা উৎক্ষিপ্ত লোষ্ট্রাদির অধোদেশের সহিত বিভাগ এবং ঊর্দ্ধদেশের সহিত সংযোগ হয়, সেই কর্ম্মের নাম উৎক্ষেপণ। ইহার বিপরীত অবক্ষেপণ, অর্থাৎ ঊর্দ্ধদেশের সহিত বিভাগ এবং অধোদেশের সহিত সংযোগজনক কর্ম্মই অবক্ষেপণ। কোন বস্তু প্রাসাদের উপর হইতে নিম্নে নিক্ষিপ্ত হইলে, তাহার অবক্ষেপণ হইল বলা যায়। বিগুমান বস্তুর অবয়বসকলের আগন্তুক-পরস্পর-সংযোগ-জনক কর্ম্মের নাম আকুঞ্চন। হস্তাঙ্গুলীর মুষ্ট্যা-কারে অবস্থিতি, বস্ত্রের পিণ্ডিতভাবসম্পাদন আকুঞ্চনের কার্য্য। ঐ আগ-ন্তুক-সংযোগের বিনাশক কর্ম্ম প্রসারণ। হস্তাঙ্গুলী ও বস্ত্রের যথাবদবস্থিতি-সম্পাদন প্রসারণের কার্য্য। উৎক্ষেপণ, অবক্ষেপণ, আকুঞ্চন ও প্রসারণ ভিন্ন সমস্ত কর্ম্মের সাধারণ নাম গমন। নমন, উন্নমন, চক্রাদির পরিভ্রমণ, অগ্নির ঊর্দ্ধজ্বলন প্রভৃতি গমনের অন্তর্গত।

নিত্য ও অনেকসমবেত পদার্থের নাম সামান্য বা জাতি। একাধিক বস্তুর সংযোগ হয়, সুতরাং সংযোগ অনেকসমবেত বটে, কিন্তু নিত্য নহে। জলপরমাণুর রূপ, আকাশের পরম মহৎপরিমাণ নিত্য ও সমবেত হইলেও অনেকসমবেত নহে; অত্যন্তাভাব নিত্য ও অনেকবৃত্তি হইলেও সমবেত নহে; এইজন্য উহারা সামান্য বা জাতি হইতে পারে না। জাতি দুইপ্রকার—পরা ও অপরা। অধিকদেশবৃত্তি জাতি পরা এবং অল্পদেশবৃত্তি জাতি অপরা। সত্তাজাতি দ্রব্য, গুণ ও কর্ম্ম, এই তিন পদার্থেই আছে, সত্তা অপেক্ষা অধিকদেশবৃত্তি জাতি নাই। এইজন্য সত্তা পরা জাতি। ঘটত্বাদি জাতি সর্ব্বাপেক্ষা অল্পদেশবৃত্তি, এই-জন্য উহারা অপরা জাতি। দ্রব্যত্বাদি জাতি ক্ষিতিত্বাদি-জাতি অপেক্ষা অধিকদেশবৃত্তি বলিয়া পরা এবং সত্তা অপেক্ষা অল্পদেশবৃত্তি বলিয়া অপরা। এইজন্য উহাদিগকে পরাপর জাতি বলা যায়।

গুণ-কর্ম্ম-ভিন্ন এক-মাত্র-সমবেত পদার্থের নাম বিশেষ। জলীয়-পরমাণুর রূপ-প্রভৃতি-গুণ এবং কর্ম্ম একমাত্রসমবেত হইলেও গুণ-কর্ম্ম-ভিন্ন নহে, সামান্যপদার্থ গুণ-কর্ম্ম ভিন্ন অথচ সমবেত হইলেও একমাত্র-

সমবেত নহে। কোন অভাব গুণ-কর্ম্ম-ভিন্ন এবং একমাত্র-বৃত্তি হইলেও সমবেত নহে। এইজন্য উহাদিগকে বিশেষপদার্থ বলা যায় না। বিশেষ-পদার্থ স্বীকার করিবার সংক্ষিপ্ত যুক্তি এই—দ্ব্যণুক হইতে আরম্ভ করিয়া অন্ত্য অবয়বী অর্থাৎ ঘটাদিপর্য্যন্ত সমস্ত সাবয়বদ্রব্যের তত্তৎ-অবয়ব-ভেদে ভেদ হইতে পারে। নিরবয়ব একজাতীয় পরমাণুদ্বয়ের পরস্পর ভেদও অবশ্য কোন ধর্ম্মদ্বারা সম্পন্ন হইবে। মুদ্গ ও মাষের যথাক্রমে আরম্ভক মুদ্গ-পরমাণু ও মাষ-পরমাণু অবশ্যই ভিন্ন ভিন্ন। এস্থলে পরস্পরের ভেদক ধর্ম্ম কি? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিতে হয় যে, মুদ্গের আরম্ভক পরমাণু ও মাষের আরম্ভক পরমাণু সমানরূপ হইলেও উভয় পরমাণুতে ভিন্ন ভিন্ন অসাধারণ ধর্ম্ম আছে। তদ্দ্বারা উভয় পরমাণু পরস্পর ভিন্ন হইতেছে। সেই ভিন্ন ভিন্ন অসাধারণ ধর্ম্মই বিশেষপদার্থ বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। বিশেষপদার্থ সাবয়ব-দ্রব্যবৃত্তি নহে, নিরবয়ব-দ্রব্যমাত্র বৃত্তি। কতগুলি পরমাণু মুদ্গমাত্রের আরম্ভক বলিয়া মাষে থাকে না। কতগুলি পরমাণু মাষমাত্রের আরম্ভক বলিয়া মুদ্গে থাকে না। কতগুলি পরমাণু মুদ্গ ও মাষ উভয়েরই আরম্ভক। উহারা মুদ্গ ও মাষ উভয়েই থাকে। এইজন্য মুদ্গ ও মাষ পরস্পর ভিন্ন হইলেও অনেকটা সমান-আকার।

অবয়বীর সহিত অবয়বের, গুণ ও ক্রিয়ার সহিত দ্রব্যের, জাতির সহিত ব্যক্তির এবং বিশেষের সহিত নিত্যদ্রব্যের যে সম্বন্ধ, তাহার নাম সমবায়। ঘটের অবয়ব কপাল, বস্ত্রের অবয়ব তন্তু। 'কপালে ঘটঃ, তন্তুষু পটঃ' এস্থলে কপাল ও তন্তুতে ঘট ও পটের সম্বন্ধ সমবায়। 'শুক্লো ঘটঃ' এস্থলে ঘটে শুক্লগুণের সমবায়সম্বন্ধ। এইরূপ ক্রিয়ার অধিকরণে ক্রিয়ার, জাতির অধিকরণে জাতির এবং বিশেষ-পদার্থের অধিকরণে বিশেষ-পদার্থের সমবায়সম্বন্ধ আছে।

অভাব দুইপ্রকার—সংসর্গাভাব ও অন্যোন্যাভাব। সংসর্গাভাব কিনা সম্বন্ধের অভাব। সংসর্গাভাব তিনপ্রকার—প্রাগভাব, ধ্বংসাভাব ও অত্যন্তাভাব। প্রাগভাব অর্থাৎ বস্তু উৎপন্ন হইবার পূর্ব্বকালে বস্তুর অভাব। 'কপালে ঘটো ভবিষ্যতি' অর্থাৎ 'কপালে ঘট হইবে', সুতরাং এখন ঘট নাই। উৎপত্তির পূর্ব্বে কপালে ঘটের যে অভাব আছে,

তাহা প্রাগভাব। প্রাগভাবের আদি নাই বটে, কিন্তু অন্ত আছে। ঘটের উৎপত্তি হইলে আর ঘটের প্রাগভাব থাকে না। সুতরাং প্রতি-যোগী প্রাগভাবের নাশক। মুদ্গরাদির আঘাতদ্বারা উৎপন্ন ঘটের যে অভাব হয়, তাহা ধ্বংসাভাব। 'ঘটো নষ্টঃ' অর্থাৎ 'ঘট নষ্ট হইয়াছে,' এস্থলে ঘটের ধ্বংসাভাবের প্রতীতি হইতেছে। ধ্বংসাভাবের আদি অর্থাৎ উৎপত্তি আছে বটে, কিন্তু অন্ত অর্থাৎ বিনাশ নাই। ধ্বংস ও প্রাগভাব ভিন্ন সংসর্গাভাবের নাম অত্যন্তাভাব। অর্থাৎ প্রতিযোগীর উৎপত্তির পূর্ব্বকালাবচ্ছেদে যে অভাব, তাহা প্রাগভাব; প্রতিযোগী বিনষ্ট হইবার পরকালে যে তাহার অভাব, তাহা ধ্বংসাভাব; কিন্তু যে সংসর্গাভাব কোন বিশেষ-সময়ে সীমাবদ্ধ নহে, যাহা সর্ব্বকালে থাকে, তাহাই অত্যন্তাভাব। বায়ুতে রূপ নাই, ঘটে চৈতন্য নাই, ভূতলে ঘট নাই, ইত্যাদি অত্যন্তাভাবের উদাহরণ। ভূতলে ঘট আনীত হইলেও ঘটের অত্যন্তাভাবের বিনাশ বা অভাব হয় না। কেন না, তখনও প্রদেশান্তরে ঘটের অত্যন্তাভাব থাকে। ভূতলে ঘট আনীত হইলে, তৎকালে ঐ ভূতলে ঘটের অত্যন্তাভাবের সম্বন্ধ থাকে না, এইমাত্র বিশেষ। অন্যোন্যাভাব কিনা অন্যোন্য অর্থাৎ পরস্পরেতে পরস্পরের যে অভাব। যে বস্তু যে বস্তু নহে, সেই বস্তুতে সেই বস্তুর যে অভাব, তাহাই অন্যোন্যাভাব। ঘট পট নহে, সুতরাং ঘটে পটের যে অভাব, এবং পটে ঘটের যে অভাব, তাহাই অন্যোন্যাভাব। অর্থাৎ যে অভাবের প্রতিযোগিতা তাদাত্ম্যসম্বন্ধে নিয়মিত হয়, তাহার নাম অন্যোন্যাভাব। অন্যোন্যাভাবের অপর নাম ভেদ। 'ঘটঃ পটো ন, ঘটঃ পটাদন্যঃ, ঘটঃ পটাদ্ভিন্নঃ' এ সকল স্থলে ঘটে পটের অন্যোন্যাভাবের প্রতীতি হইতেছে।

কারণ তিনপ্রকার—সমবায়ি-কারণ, অসমবায়ি-কারণ ও নিমিত্ত-কারণ। কার্য্য, যে কারণে সমবেত বা সমবায়সম্বন্ধে থাকে, তাহার নাম সমবায়ি-কারণ। কপাল ও কপালিকা ঘটের কারণ, অথচ কপাল ও কপালিকাতে সমবায়সম্বন্ধে ঘট থাকে, কেন না, কার্য্য ও উপাদান-কারণের সম্বন্ধ সমবায়। সুতরাং কপাল ও কপালিকা ঘটের সমবায়ি-কারণ। এইরূপ তন্তু পটের সমবায়ি-কারণ। ফলতঃ যে উপাদানে কার্য্য নির্ম্মিত হয়, তাহাই সমবায়ি-কারণ। যে কারণ, সমবায়ি-কারণে

সমবেত, তাহা অসমবায়ি-কারণ। কপাল ও কপালিকার সংযোগ ঘটের অসমবায়ি-কারণ, তন্তুসকলের পরস্পর সংযোগ পটের অসমবায়ি-কারণ। কপাল ও কপালিকার সংযোগ না হইলে ঘট হয় না, তন্তু-সকলের পরস্পর সংযোগ না হইলে পট হয় না। সুতরাং কপাল-কপালিকার সংযোগ ঘটের এবং তন্তুসকলের পরস্পর সংযোগ পটের কারণ। কপাল-কপালিকার সংযোগ কপালে ও কপালিকাতে এবং তন্তুসকলের পরস্পর সংযোগ তন্তুতে সমবেত। কেন না, গুণ ও গুণীর সম্বন্ধ সমবায়। সংযোগ গুণ এবং কপাল-কপালিকা ও তন্তু গুণী। সুতরাং কপাল-কপালিকার সংযোগ ঘটের এবং তন্তুসকলের পরস্পর সংযোগ পটের অসমবায়ি-কারণ। অসমবায়ি-কারণ নষ্ট হইলে দ্রব্যও বিনষ্ট হয়। সমবায়ি-কারণ ও অসমবায়ি-কারণ ভিন্ন সমস্ত কারণের নাম নিমিত্ত-কারণ। দণ্ডচক্রাদি ঘটের এবং তুরী-বেমাদি পটের নিমিত্ত-কারণ।

বৈশেষিকমতে প্রমাণ দুইপ্রকার—প্রত্যক্ষ ও অনুমান। প্রত্যক্ষ-প্রমা ছয়প্রকার, ইহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। সুতরাং প্রত্যক্ষ-প্রমাণও ছয়প্রকার। চক্ষুঃ, ঘ্রাণ, রসনা, শ্রোত্র, ত্বক্ ও মনঃ—এই ছয়টি প্রত্যক্ষপ্রমাণ। প্রমার করণের নাম প্রমাণ। চক্ষুরাদি ছয়টি ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষপ্রমার করণ, অতএব প্রত্যক্ষপ্রমাণ। যে কারণ কোনও একটি ব্যাপারের সাহায্যে কার্য্য সম্পাদন করে, তাহার নাম করণ। 'যে পদার্থ যজ্জন্য হইয়া যজ্জন্যের জনক হয়, সে তাহার ব্যাপার; অর্থাৎ যে পদার্থ যাহা হইতে উৎপন্ন হইয়া তাহার কর্ত্তব্য কার্য্য সম্পাদন করে বা তাহার কার্য্যসম্পাদনে সহায়তা করে, তাহাকে তাহার ব্যাপার বলা যায়। 'অসিনা ছিনত্তি' অর্থাৎ অসিদ্বারা ছেদন করিতেছে, এস্থলে অসি ছেদনক্রিয়ার করণ। ছেদ্য ও অসির সংযোগ ব্যাপার। কেন না, ছেদ্য ও অসির সংযোগ অসি-জন্য অর্থাৎ অসির ক্রিয়া হইতে উৎপন্ন, এবং অসি-জন্য-কার্য্য অর্থাৎ অসির কার্য্য যে ছেদন, তাহার জনক বা সম্পাদক। ছেদ্যের সহিত অসির সংযোগ না হইলে ছেদনক্রিয়া হইতেই পারে না। 'কাষ্ঠৈঃ পচতি' অর্থাৎ কাষ্ঠদ্বারা পাক করিতেছে, এস্থলে কাষ্ঠ পাকের করণ। জ্বালা তাহার ব্যাপার। কাষ্ঠ না জ্বালিলে পাক

হয় না। জ্বালা কাষ্ঠ-জন্য অথচ কাষ্ঠ জন্য পাকের জনক। প্রকৃতস্থলে বিষয়ের সহিত যে ইন্দ্রিয়ের প্রত্যাসত্তি বা সন্নিকর্ষ বা সম্বন্ধ, তাহাই ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার। কেন না, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ না হইলে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হওয়া অসম্ভব। বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নি- কর্ষ ইন্দ্রিয়-জন্য, এবং ইন্দ্রিয়-জন্য প্রত্যক্ষজ্ঞানের জনক। অতএব বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ, ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার।

লৌকিক সন্নিকর্ষ ছয়প্রকার—সংযোগ, সংযুক্ত-সমবায়, সংযুক্ত- সমবেত-সমবায়, সমবায়, সমবেত-সমবায় ও বিশেষণতা বা স্বরূপ। চক্ষুরিন্দ্রিয় ঘটের সহিত সংযুক্ত হইলে ঘটের প্রত্যক্ষ হয়। এখানে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ সংযোগ। ঘটের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে যেমন ঘটের প্রত্যক্ষ হয়, সেইরূপ ঘটত্বজাতি, ঘটগত শুক্লনীলাদি রূপ এবং সেই শুক্লনীলাদিরূপগত শুক্লত্ব নীলত্বাদি জাতিরও প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ইহা অনুভবসিদ্ধ, ইহার অপলাপ করা যাইতে পারে না। কেন না, যে ব্যক্তি ঘটের প্রত্যক্ষ করিয়াছে, ঘটটি কোন্-বর্ণ, ইহাও সে প্রত্যক্ষ করিয়াছে, ইহাতে সন্দেহ হইতে পারে না। সুতরাং ঘটত্বাদি-বিষয়ের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের কোন- রূপ সম্বন্ধ অবশ্যই আছে। কারণ, তাহা না হইলে ঘটত্বাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়ের সহিত অসম্বদ্ধ বস্তুর প্রত্যক্ষ হওয়া অসম্ভব। ঘট চক্ষুঃসংযুক্ত। ঘটত্বজাতি এবং শুক্ল রূপ ঘটসমবেত, অর্থাৎ সমবায়- সম্বন্ধে ঘটবৃত্তি। সুতরাং ঘটত্বজাতি ও ঘটগত শুক্ল রূপের সহিত চক্ষুর সম্বন্ধ হইল সংযুক্ত-সমবায়। শুক্ল রূপ ঘটসমবেত, শুক্লত্বজাতি আবার ঐ শুক্ল রূপে সমবেত। অর্থাৎ শুক্লত্বজাতি শুক্ল রূপে সমবায়সম্বন্ধে আছে। তবেই শুক্লত্বজাতির সহিত চক্ষুর সম্বন্ধ হইতেছে সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়। কেন না, ঘট চক্ষুঃসংযুক্ত; শুক্ল রূপ ঘটসমবেত; শুক্লত্বজাতি শুক্লরূপ- সমবেত। এইরূপ ঘ্রাণ ও রসনার সহিত সংযুক্ত দ্রব্যের গন্ধ ও রসের প্রত্যক্ষ হয়, অতএব গন্ধ ও রসের সহিত ঘ্রাণ ও রসনেন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ সংযুক্ত-সমবায়। কেন না, গন্ধ ও রসের আশ্রয় বা অধিকরণ দ্রব্য যথাক্রমে ঘ্রাণ ও রসনেন্দ্রিয়সংযুক্ত। গন্ধ ও রস ঐ দ্রব্য-সমবেত। গন্ধত্ব ও রসত্বের সহিত ঘ্রাণ ও রসনেন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়। শব্দ

আকাশ-সমবেত। কর্ণপ্রদেশাবচ্ছিন্ন আকাশই শ্রবণেন্দ্রিয়, সুতরাং শব্দ-প্রত্যক্ষের সম্বন্ধ সমবায়। শব্দত্ব—কত্ব গত্বাদি—প্রত্যক্ষের সম্বন্ধ সমবেত-সমবায়। কেন না, শব্দত্বাদি শব্দসমবেত। অভাব-প্রত্যক্ষের সম্বন্ধ বিশেষণতা বা স্বরূপ। ভূতলে ঘটাভাবের প্রত্যক্ষস্থলে বিশেষণতাই সন্নিকর্ষ। কেন না, ভূতলের বিশেষণরূপেই ঘটাভাবের প্রত্যক্ষ হয়। যে বস্তু যে ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য, সেই বস্তুর ধর্ম্ম এবং সেই বস্তুর অভাবও সেই ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য। ঘট চক্ষুরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য, অতএব ঘটবৃত্তি গুণক্রিয়াদি ধর্ম্ম ও ঘটের অভাবও চক্ষুরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য।

উদ্ভূত রূপ ও মহত্ত্ব বহির্দ্রব্য ও তদ্গত ক্রিয়া-গুণাদির প্রত্যক্ষের কারণ। উত্তপ্ত-ভর্জ্জন-কপালে হস্ত লাগিলে হস্ত দগ্ধ হয়, সুতরাং তাহাতে অবশ্যই বহ্নি আছে, কিন্তু ঐ বহ্নির রূপ উদ্ভূত নহে বলিয়া তাহা দেখিতে পাওয়া যায় না। পরমাণুর মহত্ত্ব নাই, এইজন্য পরমাণু দেখিতে পাওয়া যায় না। কোন কোন ইউরোপীয় পণ্ডিতের মতে বস্তুর গুণ-মাত্রই প্রত্যক্ষ হয়, বস্তুর প্রত্যক্ষ হয় না। কণাদমতে বস্তুরও প্রত্যক্ষ হয়। কেন না, বস্তু গুণসমষ্টিমাত্র নহে। বস্তু গুণের আধার। কোন বস্তু নষ্ট করিলে গুণের নাশ করা হয় না। গুণাশ্রয় বস্তুরই নাশ করা হয়। জলপাত্রদ্বারা জল পান করা হয়, জলপাত্রের গুণদ্বারা জলের গুণ পান করা হয় না। অশ্ব বা শকটাদি আরোহণ করিয়া গমন করা হয়, তাহাদের গুণ আরোহণ করিয়া গমন করা হয় না। দীর্ঘ বস্ত্র পরিধান করা হয়, দীর্ঘতা পরিধান করা হয় না। দৃষ্টান্তবাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন যে, শুক্ল ঘট, পীত পট দেখিতেছি। শুক্ল ও পীত গুণ দেখিতেছি, এতন্মাত্র অনুভব সর্ব্বত্র হয় না। অনুভব যদি পদার্থের বা বস্তুর অস্তিত্ব-নাস্তিত্ব-অবধারণের কারণ হয়, তবে ধর্ম্মের ন্যায় ধর্ম্মীর, গুণের ন্যায় গুণীরও প্রত্যক্ষ স্বীকার করা উচিত।

আর এক কথা। মহত্ত্ব প্রত্যক্ষের কারণ। যাহার মহত্ত্ব নাই, তাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। পরমাণুর মহত্ত্ব নাই, এইজন্য পরমাণু অপ্রত্যক্ষ। মহত্ত্ব গুণগত নহে, দ্রব্যগত। দ্রব্যগত যে মহত্ত্ব দ্রব্যগত গুণের প্রত্যক্ষের কারণ, তাহা দ্রব্যের প্রত্যক্ষের কারণ হইবে না, ইহা সমীচীন কল্পনা নহে। এতদ্দ্বারা ইহাও সিদ্ধ হইতেছে যে, পরিদৃশ্যমান

ঘটপটাদি-দ্রব্য পরমাণুপুঞ্জস্বরূপ নহে, পরমাণুপুঞ্জসমারব্ধ দ্রব্যান্তর। ঐ দ্রব্যান্তরের নাম অবয়বী। যাহার অবয়ব আছে, তাহার নাম অবয়বী। ঘটপটাদির অবয়ব আছে, অতএব তাহারা অবয়বী। যে-জাতীয় পরমাণু অবয়বীর আরম্ভক বা জনক হয়, অবয়বীও সেই-জাতীয় হইবে। যেমন, মৃদারব্ধ ঘট মৃজ্জাতীয়, রজতারব্ধ ঘট রজতজাতীয় ইত্যাদি। পরমাণু-পুঞ্জের অতিরিক্ত অবয়বী স্বীকার না করিলে—ঘটাদি-দ্রব্য পরমাণুপুঞ্জ-স্বরূপ হইলে, ঘটাদি-দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। আপত্তি হইতে পারে যে, যেমন দূরস্থ একটি কেশ প্রত্যক্ষ না হইলেও কেশগুচ্ছের প্রত্যক্ষ হয়, সেইরূপ এক একটি পরমাণু অপ্রত্যক্ষ হইলেও পরমাণুপুঞ্জ প্রত্যক্ষ হইতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, দৃষ্টান্তটি ঠিক হইল না। কারণ, এক একটি কেশও ত অতীন্দ্রিয় নহে। কেন না, নিকটস্থ ব্যক্তি তাহা দেখিতে পায়। দূরস্থ ব্যক্তি যে তাহা দেখিতে পায় না, এক একটি কেশের অতীন্দ্রিয়ত্ব তাহার কারণ নহে। কেন না, এক একটি কেশ অতীন্দ্রিয় হইলে নিকটস্থ ব্যক্তিও তাহা দেখিতে পাইত না। কিন্তু দূরস্থ ব্যক্তি যে একটি কেশ দেখিতে পায় না, তাহার কারণ দূরত্ব-রূপ দোষ। যেমন কোন পক্ষী উড়িবার সময় প্রত্যক্ষ হইলেও আকাশের দূরতর প্রদেশে উৎপতিত হইলে আর প্রত্যক্ষ বা দৃষ্টিগোচর হয় না। দূরত্বই তাহার কারণ। সেইরূপ দূরস্থ একটি কেশ দৃষ্টিগোচর না হইবার কারণও দূরত্ব, কেশের অতীন্দ্রিয়ত্ব নহে। একটি কেশ যে-পরিমাণ দূরে থাকিলে দৃষ্টিগোচর হয় না, সেই-পরিমাণ দূরে কেশগুচ্ছ দৃষ্টিগোচর হইয়া থাকে। কারণ, ঐ দূরত্ব একটি কেশের উপর স্বপ্রভাব বিস্তার করিতে পারিলেও কেশগুচ্ছের উপর স্বপ্রভাব বিস্তার করিতে পারে না। তদপেক্ষা অধিকতর দূরত্ব ঘটিলে কেশগুচ্ছও দৃষ্টিগোচর হয় না। প্রকৃতস্থলে প্রত্যেকটি পরমাণু এক একটি কেশের ন্যায় কোনকালেই দৃষ্টিগোচর হয় না। সুতরাং পরমাণু অতীন্দ্রিয়। পরমাণু অতীন্দ্রিয় হইলে, পরমাণুপুঞ্জও দৃষ্টিগোচর হইতে পারে না। কেন না, অতীন্দ্রিয় কিনা ইন্দ্রিয়ের অতীত অর্থাৎ অবিষয়। স্ববিষয়ের প্রত্যক্ষেই কারণ-বশতঃ ইন্দ্রিয়ের পটুমন্দভাব হইতে পারে। কিন্তু অবিষয়ের গ্রহণ কোন-কালেও হয় না। একটি সুপক্ক আম্রফল দৃষ্টিপথে পতিত হইলে তাহার

বর্ণ ও আকার দেখিতে পাওয়া যায়। ঐ আম্রফলের দূরতা ও সন্নিধানের তারতম্যে দর্শনের অব্যক্ত ও পরিস্ফুট অবস্থা হইতে পারে মাত্র। কিন্তু আম্রফলে প্রচুরপরিমাণে মধুররস থাকিলেও কিছুতেই তাহা দেখিতে পাওয়া যায় না। কেন না, রূপ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয়, রস চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় নহে। সেইরূপ পরমাণু যখন চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় নহে, তখন প্রচুরপরিমাণে পরমাণু মিলিত হইলেও তাহা অর্থাৎ পরমাণুপুঞ্জ দৃষ্টি-গোচর হইতে পারে না। একটি ন্যায় আছে যে, 'শতমপ্যন্ধানাং ন পশ্যতি'—অর্থাৎ একটি অন্ধ যেমন দেখিতে পায় না, তেমনি শত অন্ধ একত্র হইলেও দেখিতে পায় না। কেন না, তাহাদের দৃষ্টিশক্তি নাই। এবং একের পরে একটি বিন্দু দিলে দশ হয় বটে, কিন্তু এক সংখ্যা তুলিয়া লইয়া শত বিন্দু দিলেও কিছুই হইবে না। কেন না, একের সংযোগ ভিন্ন বিন্দুর কোনও কার্য্যকারিতা থাকে না। সেইরূপ মহত্ত্বের সহায়তা ভিন্ন ইন্দ্রিয়শক্তি কার্য্য করিতে পারে না। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের পরমাণু দেখিবার শক্তি নাই। চক্ষুর দ্বারা যেমন একটি পরমাণু দেখিতে পাওয়া যায় না, সেইরূপ শত শত পরমাণু একত্র হইলেও দেখিতে পাওয়া যাইতে পারে না। এইজন্য অবয়ব অর্থাৎ পরমাণুর অতিরিক্ত অবয়বারব্ধ অর্থাৎ পরমাণুদ্বারা সমারব্ধ অবয়বী অঙ্গীকৃত হইয়াছে। 'একঃ স্থূলো মহান্ ঘটঃ' এই প্রত্যক্ষ অনুভব তাহার প্রমাণ।

বৌদ্ধেরা অদৃশ্য পরমাণুপুঞ্জ হইতে দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জের উৎপত্তি স্বীকার করেন। নৈয়ায়িকেরা এই মতের প্রত্যাখ্যান করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন যে, যাহা অদৃশ্য, যাহা সূক্ষ্ম, তাহা দৃশ্য বা দৃশ্যের উপাদান এবং মহৎ হইতে পারে না। উহা দৃশ্য বা মহৎ হইবার কারণ নাই। দৃশ্য ও মহান্ পরমাণুপুঞ্জ অদৃশ্য ও সূক্ষ্ম পরমাণুপুঞ্জ হইতে বস্তুন্তর বলিয়া স্বীকৃত হইলে সূক্ষ্ম ও অদৃশ্য পরমাণুপুঞ্জ হইতে দৃশ্য ও স্থূল পরমাণু-পুঞ্জের উৎপত্তি হইলেও হইতে পারে বটে, কিন্তু তাহা হইলে উৎপন্ন পুঞ্জের অন্তর্গত প্রত্যেক পরমাণু দৃশ্য ও স্থূল বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। কেন না, যাহা প্রত্যেকে অদৃশ্য ও সূক্ষ্ম, তাহার সমষ্টিও দৃশ্য ও স্থূল হইতে পারে না। তাহা স্বীকার করিলে কিন্তু পরমাণু হইতে বস্তুন্তরের উৎপত্তি উভয়বাদিসিদ্ধ হইতেছে। সেই বস্তুন্তরের নাম

ন্যায়মতে অবয়বী, বৌদ্ধমতে দৃশ্য পরমাণুপুঞ্জ, এইমাত্র প্রভেদ। অর্থাৎ বস্তুন্তরের উৎপত্তি উভয় মতেই স্বীকৃত হইতেছে, কিন্তু সেই বস্তুর সংজ্ঞা বা নাম লইয়া বিবাদের পর্য্যবসান হইতেছে মাত্র। নৈয়ায়িকেরা ইহাও বলেন যে, ন্যায়মতে 'একো ঘটঃ'—এই প্রতীতিব বিষয় একটি অবয়বী, আর বৌদ্ধমতে অসংখ্য পরমাণু। 'একো ঘটঃ'—এই প্রতীতির বিষয়তা একটি পদার্থে স্বীকৃত হওয়াই সঙ্গত, অনেক পদার্থে স্বীকৃত হওয়া অসঙ্গত ও গৌববগ্রস্ত।

অলৌকিক সন্নিকর্ষ তিনপ্রকাব—সামান্যলক্ষণ, জ্ঞানলক্ষণ ও যোগজ। সামান্যলক্ষণ অর্থাৎ যে সামান্য যাহাতে স্থিত, ঐ সামান্যই তদাশ্রয়ের বা তাহার প্রত্যক্ষে সন্নিকর্ষস্বরূপ হয়। ঐ সামান্যের কোন একটি আশ্রয়ে চক্ষুঃসংযোগ হইলে, ঐ সামান্যরূপসম্বন্ধে সমস্ত তদাশ্রয়ের অলৌকিক চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। কোন একটি ঘটে চক্ষুঃসংযোগ হইলে ঘটত্বসম্বন্ধে নিখিল ঘটেব অলৌকিক চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ ইহাব উদাহরণ। জ্ঞানলক্ষণ অর্থাৎ জ্ঞানই সন্নিকর্ষস্বরূপ। যাহার জ্ঞান হয়, ঐ জ্ঞান তাহারই অলৌকিক প্রত্যক্ষের সন্নিকর্ষস্বরূপ হয়। চন্দনখণ্ডে চক্ষুঃসন্নিকর্ষ হইলে 'সুরভি চন্দনম্' অর্থাৎ সুগন্ধযুক্ত চন্দন—এস্থলে জ্ঞানলক্ষণ সন্নিকর্ষবশতঃ সৌরভের অলৌকিক চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইতেছে। যোগজধর্ম্মপ্রভাবে যোগিগণ অতীত-অনাগত, সূক্ষ্ম-ব্যবহিত বিপ্রকৃষ্ট, সর্ব্বপ্রকার পদার্থের প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন।

অনুমিতির করণ অনুমান। সাধ্য, হেতু ও ব্যাপ্তির পবিচয় পূর্ব্বে প্রদত্ত হইয়াছে। হেতুর অপর নাম লিঙ্গ, কেন না, তদ্দারা সাধ্য লিঙ্গিত অর্থাৎ জ্ঞাত হয়। যাহাতে সাধ্যেব অনুমিতি হয়, তাহার নাম পক্ষ। পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতি হয় বলিয়া পর্ব্বত পক্ষ। সিদ্ধির অথাৎ সাধ্যনিশ্চয়ের অভাব পক্ষতা। অনুমিতিব পূর্ব্বে পর্ব্বতে বহ্নির নিশ্চয় হয় নাই। অতএব পর্ব্বতে পক্ষতা আছে। সুতরাং পর্ব্বত পক্ষ। সিদ্ধি অর্থাৎ সাধ্যনিশ্চয় থাকিলেও সিষাধয়িষা কিনা সাধনের ইচ্ছা বা অনুমিৎসা কিনা অনুমিতির ইচ্ছা হইলে অনুমিতি হইতে পারে। আত্মার শ্রবণ ও মননাদি মুমুক্ষুর কর্ত্তব্য বলিয়া বেদে বিহিত হইয়াছে।

বেদবাক্য শুনিয়া আত্মার বিষয়ে যে অববোধ বা জ্ঞান হয়, তাহার নাম শ্রবণ। এস্থলে বেদবাক্যশ্রবণে আত্মার সিদ্ধি অর্থাৎ নিশ্চয় হইলে যদিও সিদ্ধির অভাব নাই, তথাপি সিষাধয়িষা বা অনুমিৎসা দ্বারা আত্মার মননরূপ অনুমান হইয়া থাকে। অনুমানের প্রণালী এইরূপ—প্রথমতঃ পর্ব্বতে ধূমদর্শন হয়। ইহাকে প্রথম লিঙ্গপরামর্শ বলা যায়। লিঙ্গ হেতু, পরামর্শ তাহার জ্ঞান। পর্ব্বতে ধূমদর্শন প্রথম লিঙ্গজ্ঞান। পরক্ষণে 'ধূমো বহ্নিব্যাপ্যঃ'—অর্থাৎ ধূম বহ্নির ব্যাপ্য, এইরূপ ব্যাপ্তিস্মরণ হয়। ইহাই অনুমান অর্থাৎ অনুমিতির করণ। ইহা দ্বিতীয় লিঙ্গপরামর্শ। তৎপরক্ষণে 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবান্ পর্ব্বতঃ' অর্থাৎ বহ্নিব্যাপ্য ধূম পর্ব্বতে আছে, এইরূপ জ্ঞান হয়। ইহা তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শ। তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শের অপর নাম পক্ষধর্ম্মতাজ্ঞান। কেবল পরামর্শশব্দদ্বারাও ইহার নির্দ্দেশ করা হয়। তৎপরক্ষণে 'পর্ব্বতো বহ্নিমান্' এইরূপ অনুমিতি হইয়া থাকে। ব্যাপ্তিজ্ঞান অনুমিতির করণ। পরামর্শ তাহার ব্যাপার। কেন না, পরামর্শ ব্যাপ্তিজ্ঞানজন্য অথচ ব্যাপ্তিজ্ঞানজন্য অনুমিতির জনক। প্রথম লিঙ্গপরামর্শ অনুমিতির করণ হইতে পারে না। কেন না, কার্য্যের উৎপত্তির অব্যবহিত পূর্ব্বক্ষণে কারণের বিদ্যমানতা না থাকিলে কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। কার্য্যের উৎপত্তির অব্যবহিত পূর্ব্বক্ষণে কারণ না থাকিলেও কার্য্যের উৎপত্তি স্বীকার করিলে নিষ্কারণ কার্য্যোৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়। জ্ঞানমাত্রই প্রায় ত্রিক্ষণস্থায়ী। প্রথম ক্ষণে জ্ঞানের উৎপত্তি, দ্বিতীয় ক্ষণে স্থিতি, তৃতীয় ক্ষণে তাহার বিনাশ হয়। প্রথম লিঙ্গপরামর্শের অর্থাৎ ধূমদর্শনের দ্বিতীয় ক্ষণে ব্যাপ্তিস্মরণ, তৃতীয় ক্ষণে তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শ, চতুর্থ ক্ষণে অনুমিতি হইয়া থাকে। প্রথম লিঙ্গপরামর্শ কিন্তু তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শক্ষণে অর্থাৎ অনুমিতির পূর্ব্বক্ষণে বিনষ্ট হইয়া যায়। যে ক্ষণে যে বস্তু বিনষ্ট হয়, সে ক্ষণে সে বস্তুর সত্তা থাকে না। কার্য্যোৎপত্তির অব্যবহিত পূর্ব্বক্ষণে কারণের সত্তা না থাকিয়া তৎপূর্ব্বে সত্তা থাকা দিনান্তরে সত্তা থাকার তুল্য। তাদৃশ সত্তা কার্য্যোৎপত্তির কোনও উপকার করিতে পারে না। প্রথম লিঙ্গপরামর্শ বা প্রাথমিক ধূম-

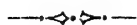
জ্ঞান অনুমিতির করণ বা সাক্ষাৎ হেতু না হইলেও পরম্পরা হেতু বা প্রযোজক বটে। কেন না, প্রথম লিঙ্গপরামর্শ ব্যাপ্তিজ্ঞানের, ব্যাপ্তি-জ্ঞান তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শের এবং তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শ অনুমিতির হেতু বা কারণ।

যে হেতুবলে অনুমিতি হইবে, ঐ হেতুতে পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব ও বিপক্ষাসত্ত্ব, এই তিনটি রূপ বা ধর্ম্ম থাকা আবশ্যক। যে অধিকরণে সাধ্যের অনুমিতি হয়, তাহার নাম পক্ষ। যে অধিকরণে সাধ্যের নিশ্চয় আছে, তাহার নাম সপক্ষ। যে অধিকরণে সাধ্যের অভাবের নিশ্চয় আছে, তাহার নাম বিপক্ষ। পর্ব্বতে বহ্নির অনুমিতিস্থলে পর্ব্বত পক্ষ, মহানস সপক্ষ এবং জলহ্রদ বিপক্ষ। ধূম পক্ষ-পর্ব্বত ও সপক্ষ-মহানসে আছে এবং বিপক্ষ-জলহ্রদে নাই, এইজন্য ধূমে ঐ রূপ-ত্রয় আছে। এই রূপত্রয়ের নাম গমকতৌপয়িক রূপ। গমকতা কিনা অনুমাপকতা, তাহার ঔপয়িক কিনা উপায়স্বরূপ। ধূম যে পরম্পরা-সম্বন্ধে বহ্নির অনুমিতির কারণ হয়, তাহার উপায়ভূত হইতেছে ঐ রূপ-ত্রয়। কারণ, হেতু পক্ষে না থাকিলে যে অনুমিতি হইতে পারে না, তাহা বলাই অনাবশ্যক। হেতু সপক্ষে না থাকিলেও ঐ হেতুবলে অনু-মিতি হইতে পারে না। কেন না, যে অধিকরণে সাধ্যেব নিশ্চয় আছে, সে অধিকরণে হেতু না থাকিলে ঐ হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তিই থাকিতে পারে না। হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি না থাকিলে ঐ হেতুবলে সাধ্যের অনুমিতি হওয়া একান্তই অসম্ভব। হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি থাকিলে ঐ হেতু সপক্ষে অর্থাৎ যে অধিকরণে সাধ্যের নিশ্চয় আছে, তাহাতে না থাকিয়াই পারে না। বিপক্ষ অর্থাৎ যে অধিকরণে সাধ্যেব অভাবের নিশ্চয় আছে, তাহাতে হেতু থাকিলেও হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি থাকিতে পারে না। কারণ, যেখানে সাধ্যের অভাব আছে, সেখানে হেতু থাকিলে ঐ হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি থাকে না। কেন না, যেখানে সাধ্যের অভাব থাকে, সেখানে হেতু না থাকাই হইল ব্যাপ্তি। সুতরাং উক্ত রূপত্রয় গমকতার উপায়ভূত, সন্দেহ নাই। উক্ত রূপত্রয় বা তাহার কোন একটি রূপ হেতুতে না থাকিলেই ঐ হেতু গমকতৌপয়িক রূপ-শূন্য হইবে। সুতরাং তাহা আপাততঃ

হেতু বলিয়া বোধ হইলেও প্রকৃতপক্ষে হেতু হয় না। এইজন্ত তাদৃশ হেতুর নাম হেত্বাভাস। যাহা হেতুর ন্যায় ভাসমান হয়, প্রকৃতপক্ষে হেতু হইতে পারে না, তাহাই হেত্বাভাস। দুষ্ট হেতুর নামান্তর হেত্বাভাস। বৈশেষিকদর্শনপ্রণেতা কণাদের মতে হেত্বাভাসের নাম অনপদেশ। অপদেশ কিনা হেতু, যাহা হেতু নহে অথচ হেতুসদৃশ, তাহাই অনপদেশ বা হেত্বাভাস। কণাদমতে হেত্বাভাস তিনপ্রকার—অপ্রসিদ্ধ, অসন্ ও সন্দিগ্ধ। যে হেতুর প্রসিদ্ধি নাই, তাহার নাম অপ্রসিদ্ধ। প্রসিদ্ধি কিনা প্রকৃষ্টরূপে সিদ্ধি অর্থাৎ ব্যাপ্তি। যে হেতুতে সাধ্যের ব্যাপ্তি নাই, অথবা ব্যাপ্তি থাকিলেও কোন কারণে তাহার জ্ঞান হয় না, সে হেতু অপ্রসিদ্ধ। অপ্রসিদ্ধেব অপর নাম ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ। 'ধূমবান্ বহ্নেঃ'—এথানে ধূমের অনুমিতিবিষয়ে বহ্নিরূপ হেতু অপ্রসিদ্ধ বা ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধ। অসন্ অর্থাৎ যে হেতু পক্ষে বা সাধ্যের অধিকরণে থাকে না, তাহার নাম অসন্। ইহার অপর নাম বিরুদ্ধ। 'গোত্ববান্ অশ্বত্বাৎ'—গোত্ব সাধ্য, অশ্বত্ব হেতু, কিংবা 'অশ্বো বিষাণিত্বাৎ'—অশ্বত্ব সাধ্য, বিষাণিত্ব অর্থাৎ শৃঙ্গযুক্তত্ব হেতু, এই উভয় উদাহবণেই হেতু অসন্ বা বিরুদ্ধ। কেন না, গোপিণ্ডে অশ্বত্ব নাই, অশ্বপিণ্ডে শৃঙ্গ নাই। শঙ্করমিশ্রের মতে বিরুদ্ধও অপ্রসিদ্ধের অন্তর্গত। সাধ্যের সহিত যে হেতুর ব্যাপ্তি নাই, সাধ্যাভাবেব সহিত ব্যাপ্তি আছে, সেই হেতু বিরুদ্ধ। সুতরাং উহা অপ্রসিদ্ধের অন্তর্গত। যে হেতু পক্ষে বিদ্যমান থাকে না, তাহা অসন্। 'হ্রদো দ্রব্যং ধূমাৎ'—এথানে ধূমরূপ হেতু হ্রদরূপ পক্ষে বিদ্যমান নহে, সুতরাং উহা অসন্। যে হেতুতে সাধ্যব্যাপ্তির সন্দেহ হয় বা যে হেতু সাধ্যের নিশ্চায়ক হইতে পারে না, পক্ষে সাধ্যের সন্দেহমাত্র উৎপাদন করে, তাহার নাম সন্দিগ্ধ। সন্দিগ্ধের অপর নাম অনৈকান্তিক। কেন না, সাধ্যও এক অন্ত, সাধ্যাভাবও এক অন্ত। যে হেতু একটি অন্তের সহিত অর্থাৎ কেবল সাধ্যের সহিত বা কেবল সাধ্যাভাবের সহিত সম্বদ্ধ, সে হেতু ঐকান্তিক। যে হেতু ঐকান্তিক নহে, অর্থাৎ সাধ্য ও সাধ্যাভাব উভয়ের সহিত সম্বদ্ধ, সে হেতু অনৈকান্তিক। বিষাণিত্ব হেতু করিয়া গোত্ব সাধন করিতে গেলে বিষাণিত্ব-হেতু সন্দিগ্ধ বা অনৈকান্তিক।

কেন না, গোত্ব সাধ্য, বিষাণিত্ব হেতু। গো-পশুর যেমন বিষাণ অর্থাৎ শৃঙ্গ আছে, মহিষাদিরও সেইরূপ শৃঙ্গ আছে। সুতরাং বিষাণিত্ব-হেতু গোত্বরূপ সাধ্যের অধিকরণ গো-পশুতে আছে বলিয়া যেমন সাধ্যের সহিত সম্বদ্ধ, সেইরূপ সাধ্যের অর্থাৎ গোত্বের অভাবের অধিকরণ মহিষাদিতে আছে বলিয়া সাধ্যাভাবের সহিতও সম্বদ্ধ। সুতরাং বিষাণিত্ব-হেতু অনৈকান্তিক। বিষাণিত্ব-হেতুদ্বারা গোত্বের নিশ্চয় হইতে পারে না, গোত্বের সন্দেহ হইতে পারে মাত্র। এইজন্য ঐ হেতু সন্দিগ্ধ। বৈশেষিক-মতে প্রত্যক্ষ ও অনুমান, এই দুইটিই প্রমাণ। শব্দাদি স্বতন্ত্র প্রমাণ নহে, উহা অনুমানের অন্তর্গত। 'গৌরস্তি'—অর্থাৎ গো আছে, এই শব্দ শুনিলে, গো-পদার্থে অস্তিত্বের অনুমিতি হয়। ইহা বৈশেষিক আচার্য্যদিগের মত। প্রত্যক্ষ ধূমদর্শনে যেমন অপ্রত্যক্ষ বহ্নির অনুমিতি হয়, সেইরূপ প্রত্যক্ষ শব্দশ্রবণে অপ্রত্যক্ষ পদার্থের অনুমিতি হয়। লিঙ্গদর্শনেই হউক বা শব্দশ্রবণেই হউক, অপ্রত্যক্ষ পদার্থের জ্ঞানমাত্রই অনুমিতি। সুতরাং নৈয়ায়িকসম্মত উপমানও বৈশেষিকমতে অনুমানের অন্তর্গত।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

ন্যায়দর্শন।

ন্যায়দর্শন মহর্ষি-গোতম-প্রণীত। কেহ কেহ তাঁহাকে গৌতমনামেই অভিহিত করিয়া থাকেন। গৌতম তাঁহার নামান্তর থাকিতে পারে, কিন্তু গোতম যে তাঁহার নাম, তদ্বিষয়ে সন্দেহ করা যাইতে পারে না। দার্শনিক কবি শ্রীহর্ষ চার্ব্বাকের মুখে ন্যায়দর্শনকর্ত্তার প্রতি তাঁহার নাম-ঘটিত যে উপহাসের অবতারণা করিয়াছেন, তাহার প্রতি লক্ষ্য করিলে এ বিষয়ে সংশয় থাকিতে পারে না। ন্যায়দর্শনকর্ত্তা এবং তাঁহার দর্শনের প্রতি উপহাসপূর্ব্বক নাস্তিকশিরোমণি চার্ব্বাক বলিতেছেন—

মুক্তয়ে যঃ শিলাত্বায় শাস্ত্রমূচে মহামুনিঃ।
গোতমং তমবেত্যৈব যথা বিত্থ তথৈব সঃ॥

ন্যায়দর্শনের মতে আত্যন্তিক দুঃখধ্বংসই মুক্তি। এই মুক্তিসম্পাদনের উদ্দেশে ন্যায়দর্শন প্রণীত। শরীর ও ইন্দ্রিয়াদির সম্বন্ধ থাকিলে দুঃখের অত্যন্তবিনাশ অসম্ভব। কেন না, অনিষ্ট বা অনভিমত বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে দুঃখের উৎপত্তি ও অনুভব অনিবার্য্য। সুতরাং মুক্তিকালে শরীর ও ইন্দ্রিয়ের সহিত আত্মার কোনও সম্বন্ধ থাকিবে না; আত্মা শরীর ও ইন্দ্রিয় হইতে বিচ্ছিন্ন হইয়া পড়িবেন। শরীরেন্দ্রিয়াদির সহিত আত্মার বিচ্ছেদ সম্পন্ন হইলে আত্মার যেমন দুঃখ হইতে পারে না, সেইরূপ সুখও হইতে পারে না। অধিক কি, শরীরাদিসম্বন্ধ ভিন্ন আত্মার কোনরূপ জ্ঞান বা চেতনা হওয়াও একান্ত অসম্ভব। কেন না, আত্মা মনের সহিত, মন ইন্দ্রিয়ের সহিত, ইন্দ্রিয় বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হইলে তবে আত্মাতে জ্ঞানের বা চেতনার সঞ্চার বা উৎপত্তি হয়। মুক্তিকালে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সহিত সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হওয়াতে যেমন আত্মার চাক্ষুষাদি জ্ঞান হইতে পারে না, মনের সহিতও সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হয় বলিয়া

সেইরূপ মানসিক জ্ঞানও হইতে পারে না। মনের সহিত আত্মার সম্বন্ধ মানসিক জ্ঞানের কারণ। ভিন্ন ভিন্ন মনের সহিত ভিন্ন ভিন্ন আত্মার সম্বন্ধ আছে বলিয়া ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তির মানসিক জ্ঞানও ভিন্ন ভিন্ন সময়ে ভিন্নভিন্নরূপ হইয়া থাকে। মানসিক জ্ঞান সর্ব্বদা সমানভাবে হয় না, সুতরাং উহা কাদাচিৎক; যাহা কাদাচিৎক, তাহা কার্য্য; যাহা কার্য্য, অবশ্য তাহার কারণ থাকিবে। আত্মার সহিত মনঃসংযোগ মানসজ্ঞানের মুখ্য কারণ। ইহা অন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধ বা প্রত্যক্ষগম্য। অপিচ, ত্বগিন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ জ্ঞানসামান্যের কারণ; তদ্ভিন্ন কোনও জ্ঞান হয় না। চক্ষুরাদি বিশেষ বিশেষ ইন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ চাক্ষুষাদি বিশেষ বিশেষ জ্ঞানের কারণ। ত্বগিন্দ্রিয় সর্ব্বদেহব্যাপী। সুতরাং যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হউক না কেন, ত্বগিন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ অপরিহার্য্য। কেন না, ত্বগিন্দ্রিয় দেহব্যাপী বলিয়া সমস্ত ইন্দ্রিয়প্রদেশেই ত্বগিন্দ্রিয়ের বিদ্যমানতা রহিয়াছে। এখন প্রতিপন্ন হইল যে, মুক্তি-অবস্থাতে ইন্দ্রিয়াদির সহিত সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হওয়াতে আত্মার কোনরূপ সুখদুঃখ বা জ্ঞান থাকে না—থাকিতে পারে না। মৃত্তিকা-পাষাণাদি জড়পদার্থের ন্যায় মুক্তিকালে আত্মাও সুখদুঃখ এবং জ্ঞানাদির সম্পর্কপরিশূন্য হইয়া পড়ে। ন্যায়দর্শনের অভিমত মুক্তির এই অবস্থার প্রতি লক্ষ্য করিয়া চার্ব্বাক আস্তিকদিগকে সম্বোধনপূর্ব্বক উপহাসচ্ছলে বলিতেছেন—যে মহামুনির মতে মুক্তিকালে সুখদুঃখের ন্যায় জ্ঞান বা চেতনা পর্য্যন্ত থাকিবে না, সুতরাং মুক্তির অবস্থা এবং প্রস্তরাদির অবস্থার কিছুমাত্র বৈলক্ষণ্য নাই, তাদৃশ মুক্ত্যবস্থার জন্য যিনি শাস্ত্র প্রণয়ন করিয়াছেন, তাঁহাকে তোমরা গোতম বলিয়া ত জানই, কিন্তু গোতম বলিতে যেরূপ বুঝিতে পার, তাঁহাকে সেইরূপই বুঝিবে। চার্ব্বাকের অভিপ্রায় এই যে, গোশব্দ ও তমপ্রত্যয়ের যোগে গোতমশব্দ নিষ্পন্ন হইয়াছে। গোশব্দের অর্থ গো-পশু, তমপ্রত্যয়ের অর্থ শ্রেষ্ঠ বা উৎকৃষ্ট। অতএব চার্ব্বাকের অভিপ্রায় অনুসারে গোতমশব্দের ব্যুৎপত্তিলভ্য অর্থ হইতেছে শ্রেষ্ঠ বা উৎকৃষ্ট গো-পশু। যিনি জড়াবস্থারূপ মুক্তির জন্য শাস্ত্র বলিয়াছেন, তিনি শ্রেষ্ঠ গো-পশু বলিয়া বিবেচিত হইবারই যোগ্য। এতদ্দ্বারা স্থির হইতেছে যে, অন্ততঃ শ্রীহর্ষের মতে ন্যায়দর্শনপ্রণেতার

নাম গোতম, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। তাঁহার আর একটি নাম অক্ষপাদ। তদনুসারে ন্যায়দর্শনেরও আর একটি নাম অক্ষপাদদর্শন। এই দর্শনে তর্কপদার্থ বিশেষরূপে নিরূপিত হইয়াছে এবং এই দর্শনের যথাবদনুশীলন করিলে তর্কশক্তির সবিশেষ সমুন্মেষ হয় বলিয়া ইহাকে তর্কশাস্ত্রও বলে। ন্যায়দর্শনের অপর নাম আন্বীক্ষিকী। 'অনু'শব্দের অর্থ পশ্চাৎ, 'ঈক্ষা'শব্দের অর্থ দর্শন বা আলোচন। শ্রবণের পর আত্মার আলোচনা বা মনন 'অন্বীক্ষা'শব্দের অর্থ। ন্যায়দর্শন বা ন্যায়বিদ্যা অন্বীক্ষার নির্ব্বাহ করে বলিয়া তাহার নাম আন্বীক্ষিকী। ভাষ্যকার বাৎস্যায়ন আন্বীক্ষিকী বিদ্যাকে অতি উচ্চতম স্থানে স্থাপিত করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন—

সেয়মান্বীক্ষিকী—

প্রদীপঃ সর্ব্ববিদ্যানামুপায়ঃ সর্ব্বকর্ম্মণাম্।
আশ্রয়ঃ সর্ব্বধর্ম্মাণাং বিদ্যোদ্দেশে প্রকীর্ত্তিতা॥

বিদ্যোদ্দেশে অর্থাৎ বিদ্যার পরিগণনাস্থলে এই আন্বীক্ষকী বিদ্যা সমস্ত বিদ্যার প্রদীপরূপে, সমস্ত কর্ম্মের উপায়রূপে এবং সমস্ত ধর্ম্মের আশ্রয় অর্থাৎ অবলম্বনরূপে কথিত হইয়াছে। শ্লোকটির চতুর্থ চরণে "বিদ্যোদ্দেশে গরীয়সী" এইরূপ পাঠান্তরও আছে। তাহার অর্থ—বিদ্যার গণনায় আন্বীক্ষিকী বিদ্যা শ্রেষ্ঠতর। আন্বীক্ষিকীকে এইরূপ উচ্চস্থানে স্থাপন করিয়া ভাষ্যকার নিজের সূক্ষ্মদর্শিতারই পরিচয় দিয়াছেন, কিছুমাত্র অত্যুক্তিদোষে দূষিত হন নাই। বস্তুতই আন্বীক্ষিকী তাদৃশ উচ্চাসন পাইবার সম্পূর্ণ উপযুক্ত। আন্বীক্ষিকী বা ন্যায়বিদ্যা—শ্রুতি, স্মৃতি ও পুরাণে ভূয়োভূয়ঃ প্রশংসিত। মোক্ষধর্ম্মে ভগবান্ বেদব্যাস বলিয়াছেন যে, গরীয়সী আন্বীক্ষিকী অবলোকন করিয়া আমি উপনিষদের সারোদ্ধার করিতেছি। নব্যন্যায়ের অভ্যুদয়ে গোতমের ন্যায়দর্শনের বা আন্বীক্ষিকীর অধ্যয়ন-অধ্যাপনা বর্ত্তমানসময়ে বিরল হইতে বিরলতর হইলেও, বাৎস্যায়নের ন্যায়ভাষ্য, উদ্দ্যোতকরের ন্যায়বার্ত্তিক, বাচস্পতি-মিশ্রের ন্যায়বার্ত্তিক-তাৎপর্য্য-টীকা, উদয়নাচার্য্যের ন্যায়বার্ত্তিক-তাৎপর্য্য-পরিশুদ্ধি, জয়ন্তভট্টের ন্যায়মঞ্জরী প্রভৃতি কতকগুলি উৎকৃষ্ট গ্রন্থ এখনও বিলুপ্ত হয় নাই। ন্যায়দর্শনে সচরাচর ৫৪৭টি সূত্র দেখিতে পাওয়া যায়।

কিন্তু মতভেদে এই সূত্রসংখ্যার কিছু তারতম্য পরিলক্ষিত হয়। স্থলবিশেষে ভাষ্যের অংশবিশেষ সূত্ররূপে এবং সূত্র ভাষ্যের অংশবিশেষরূপে বিবেচিত হওয়াতেই সূত্রসংখ্যার তারতম্য ঘটিয়াছে। কিন্তু সর্ব্বতন্ত্রস্বতন্ত্র-বাচস্পতি-মিশ্র-কৃত ন্যায়সূচীনিবন্ধ গ্রন্থে সূত্রসংখ্যা পরিশুদ্ধরূপে নির্দ্দিষ্ট আছে। বাচস্পতিমিশ্রের মতে ন্যায়দর্শনের সূত্রসংখ্যা ৫২৮। সূত্রগুলি ৫ অধ্যায়ে এবং প্রত্যেক অধ্যায় দুই-দুইটি আহ্নিকে বিভক্ত। সুতরাং বুঝা যাইতেছে যে, মহর্ষি গোতম দশদিনে ন্যায়দর্শন রচনা করিয়াছিলেন। প্রথমাধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে—প্রমাণ, প্রমেয়, সংশয়, প্রয়োজন, দৃষ্টান্ত, সিদ্ধান্ত, অবয়ব, তর্ক ও নির্ণয় পদার্থের নিরূপণ। দ্বিতীয়াহ্নিকে—বাদ, জল্প, বিতণ্ডা, হেত্বাভাস ও ছলের নিরূপণ। দ্বিতীয়াধ্যায়ের উভয় আহ্নিকেই প্রমাণপরীক্ষা। তৃতীয় ও চতুর্থ অধ্যায়ে প্রমেয়পরীক্ষা। পঞ্চম অধ্যায়ের প্রথমাহ্নিকে জাতি এবং দ্বিতীয়াহ্নিকে নিগ্রহস্থান বিশেষরূপে নিরূপিত এবং প্রসঙ্গক্রমে অপরাপর বিস্তর বিষয়ের আলোচনা করা হইয়াছে। ন্যায়দর্শনের প্রথম সূত্রটি এই—

প্রমাণপ্রমেয়সংশয়প্রয়োজনদৃষ্টান্তসিদ্ধান্তাবয়বতর্কনির্ণয়বাদজল্পবিতণ্ডা-হেত্বাভাসচ্ছলজাতিনিগ্রহস্থানানাং তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সাধিগমঃ।

এই সূত্রদ্বারা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে, গোতম ষোড়শপদার্থবাদী। তাঁহার মতে—প্রমাণ, প্রমেয়, সংশয়, প্রয়োজন, দৃষ্টান্ত, সিদ্ধান্ত, অবয়ব, তর্ক, নির্ণয়, বাদ, জল্প, বিতণ্ডা, হেত্বাভাস, ছল, জাতি ও নিগ্রহস্থান, এই ষোলটি পদার্থ। ইহাদের তত্ত্বজ্ঞান হইলে নিঃশ্রেয়স বা মুক্তি লাভ করা যায়। তন্মধ্যে প্রমেয়পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান অন্যনিরপেক্ষরূপে নিঃশ্রেয়সহেতু, প্রমাণাদি-পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান পরম্পরাসম্বন্ধে নিঃশ্রেয়সহেতু। দেহাদিতে আত্ম-নিশ্চয় সমস্ত অনর্থের মূল। দেহাদিতে আত্মনিশ্চয় আছে বলিয়া স্বভাবতই দেহাদির অনুকূলবিষয়ে রাগ বা উৎকট অভিলাষ এবং দেহাদির প্রতিকূল-বিষয়ে দ্বেষ হইয়া থাকে। রাগ ও দ্বেষ দোষ বলিয়া আখ্যাত। রাগ ও দ্বেষ থাকিলে তত্তদ্বিষয়ে প্রবৃত্তি অনিবার্য্য। যে বিষয়ে রাগ জন্মে, তাহার সংগ্রহ, এবং যে বিষয়ে দ্বেষ জন্মে, তাহার পরিহার করিবার প্রবৃত্তি লোকের স্বাভাবিক। প্রবৃত্তি হইলেই ধর্ম্মাধর্ম্মসঞ্চয় হইবে। কোন প্রবৃত্তিদ্বারা অর্থাৎ শাস্ত্রবিহিতবিষয়ে প্রবৃত্তিদ্বারা ধর্ম্মের, এবং কোন প্রবৃত্তিদ্বারা অর্থাৎ প্রতিষিদ্ধবিষয়ে প্রবৃত্তিদ্বারা অধর্ম্মের সঞ্চয় হয়। ধর্ম্মাধর্ম্ম সুখদুঃখের হেতু,

জন্ম বা শরীরপরিগ্রহ ভিন্ন সুখদুঃখ হইতে পারে না। সুতরাং প্রবৃত্তি জন্মের কারণ। অর্থাৎ প্রবৃত্তিসঞ্চিত ধর্ম্মাধর্ম্মের ফলভূত সুখদুঃখভোগের জন্য জন্ম বা শরীরপরিগ্রহ হইয়া থাকে। শরীরপরিগ্রহ হইলে সুখদুঃখের ভোগ সম্পন্ন হয়। দেখা যাইতেছে যে মিথ্যাজ্ঞান অর্থাৎ দেহাদিতে আত্ম-বুদ্ধিই যত অনর্থের মূল। আত্মা বাস্তবিক দেহাদি নহে, দেহাদি হইতে ভিন্ন, এইরূপ তত্ত্বজ্ঞান অর্থাৎ যথার্থ আত্মজ্ঞান হইলে 'দেহই আত্মা' এই মিথ্যাজ্ঞান অপগত হয়। আত্মা অবিনাশী। দেহাদির ন্যায় আত্মার বিনাশ হইতে পারে না। সুতরাং দেহাদিকে আত্মা বলিয়া জানাতে দেহাদির বিনাশ বা অনিষ্ট সম্পাদনে সমুদ্যত ব্যক্তির প্রতি যেমন দ্বেষ উপস্থিত হয়, এবং তদ্দ্বারা তাহার বিনাশ সম্পাদন করিয়া অধর্ম্মসঞ্চয় করা হয়; আত্মা দেহাদি নহে, দেহাদি হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন, এইরূপ তত্ত্বজ্ঞান হইলে আর দেহের প্রতিকূল আচরণে সমুদ্যত ব্যক্তির প্রতি তেমন দ্বেষ হইতে পারে না, সুতরাং তৎপ্রযুক্ত অধর্ম্মসঞ্চয়ও হয় না। যাঁহারা দেহকে আত্মা বলিয়া জানেন, তাঁহারা দেহের অনিষ্টকারীকে যেরূপ দ্বেষ করিয়া থাকেন, দেহের অনুকূল স্রক্ চন্দন-বসনাদির অনিষ্টকারীকে দ্বেষ করিলেও সেরূপ দ্বেষ করেন না। অতএব তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা মিথ্যাজ্ঞান অপগত হইলে রাগ-দ্বেষ অপগত হয়, রাগ-দ্বেষ অপগত হইলে তন্মূলক প্রবৃত্তি এবং তজ্জন্য ধর্ম্মাধর্ম্মসঞ্চয় অপগত হয়। পূর্ব্বসঞ্চিত ধর্ম্মাধর্ম্ম তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা বিনষ্ট বা দগ্ধ হইয়া যায়। সুতরাং তাহা আর থাকিতে পারে না, বা থাকিলেও ফল অর্থাৎ সুখদুঃখ উৎপাদনে সমর্থ হয় না। ধর্ম্মাধর্ম্মের অপগমে তৎফল-ভোগের জন্য জন্ম বা শরীরপরিগ্রহ হয় না। শরীরপরিগ্রহের অপগম হইলেই দুঃখের অপগম হয়। এই দুঃখের অপগমেই নিঃশ্রেয়স বা মুক্তি। এখন সংক্ষেপে গোতমোক্ত পদার্থগুলির পরিচয় প্রদত্ত হইতেছে।

প্রমার করণের নাম প্রমাণ। প্রমাণ চারিপ্রকার—প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ। প্রতি অর্থাৎ বিষয়ের প্রতি অক্ষ অর্থাৎ ইন্দ্রিয়। 'প্রতি'শব্দের দ্বারা বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ বা সম্বন্ধ লাভ হইতেছে। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, বিষয়সন্নিকৃষ্ট ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষপ্রমাণ। বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ বা সম্বন্ধ হইলে বিষয়ের যে যথার্থ অনুভব হয়, তাহার নাম প্রত্যক্ষপ্রমা। বিষয়সন্নিকৃষ্ট ইন্দ্রিয় এই প্রত্যক্ষপ্রমার করণ বলিয়া প্রত্যক্ষ-

প্রমাণ। ইন্দ্রিয়—প্রত্যক্ষপ্রমাণ, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ—ব্যাপার, তজ্জন্য বিষয়গোচর যথার্থ অনুভব বা প্রত্যক্ষপ্রমা—ফল। প্রত্যক্ষ প্রমার ফল—হান, উপাদান বা উপেক্ষাবুদ্ধি। অর্থাৎ বিষয়টি যথার্থরূপে জানিলে বিষয়টি যদি নিকৃষ্ট বা অনিষ্টকারী বলিয়া প্রতীয়মান হয়, তবে তদ্বিষয়ে হানবুদ্ধি অর্থাৎ ইহা অনিষ্টকারী, অতএব ইহার সংস্রব পরিত্যাগ করা উচিত, এইরূপ বুদ্ধি হইয়া থাকে। জ্ঞাতবিষয়টি উৎকৃষ্ট বা হিতকর বলিয়া বিবেচিত হইলে তদ্বিষয়ে উপাদানবুদ্ধি অর্থাৎ ইহা উপকারী, অতএব ইহার সংগ্রহ করা উচিত, এইরূপ বুদ্ধি হইয়া থাকে। জ্ঞাতবিষয়টি দ্বারা ইষ্ট বা অনিষ্ট কিছুই হইতে পারে না বলিয়া বোধ হইলে তদ্বিষয়ে উপেক্ষাবুদ্ধি হইয়া থাকে।

অনু পশ্চাৎ, মান জ্ঞান। অনুমিতিস্থলে প্রথমতঃ লিঙ্গদর্শন, তৎপরে লিঙ্গ-লিঙ্গীর অর্থাৎ হেতু-সাধ্যের সম্বন্ধজ্ঞান অর্থাৎ ব্যাপ্তিজ্ঞান, পরিশেষে অপ্রত্যক্ষ অর্থের অর্থাৎ সাধ্যের জ্ঞান হয়। এই সাধ্যের জ্ঞান অনুমিতি, ব্যাপ্তিজ্ঞান বা লিঙ্গ-লিঙ্গীর সম্বন্ধদর্শন করণ, পরামর্শ অর্থাৎ সাধ্য-ব্যাপ্তি-যুক্ত হেতুর পক্ষবৃত্তিত্বজ্ঞান ব্যাপার। লিঙ্গ-লিঙ্গীর সম্বন্ধ অর্থাৎ ব্যাপ্তি-জ্ঞান করণ বলিয়া তাহাই অনুমান। কেন না, প্রথমতঃ লিঙ্গদর্শন, তৎপরে ব্যাপ্তির জ্ঞান বা স্মরণ হইয়া থাকে। 'অনু' পশ্চাৎ অর্থাৎ লিঙ্গ-দর্শনের পরে 'মান' কিনা জ্ঞান, ইহাই হইল অনুমান। লিঙ্গদর্শনের পরেই লিঙ্গ-লিঙ্গীর সম্বন্ধজ্ঞান বা ব্যাপ্তিজ্ঞান হইয়া থাকে, অতএব লিঙ্গ-লিঙ্গীর সম্বন্ধজ্ঞান বা ব্যাপ্তিজ্ঞানই অনুমান। অনুমান প্রত্যক্ষপূর্ব্বক। কেন না, লিঙ্গের প্রত্যক্ষ না হইলে লিঙ্গ-লিঙ্গীর সম্বন্ধস্মরণ হইতে পারে না। লিঙ্গ-লিঙ্গীর সম্বন্ধও পূর্ব্বে প্রত্যক্ষ হইয়াছে। কেন না, অননুভূত-বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। যে ব্যক্তি মহানসে বহ্নি ও ধূমের সহচার অর্থাৎ সহাবস্থান প্রত্যক্ষ করিয়াছে, কালে পর্ব্বতে ধূম দৃষ্ট হইলে তাহার পক্ষেই বহ্নিধূমের সম্বন্ধের বা ব্যাপ্তির স্মরণ হইতে পারে, যে ব্যক্তি বহ্নি ও ধূমের সামানাধিকরণ্য কখনও অনুভব করে নাই, তাহার পক্ষে বহ্নি-ধূমের ব্যাপ্তিস্মরণ অসম্ভব। ফলতঃ অব্যবহিত ভাবেই হউক বা ব্যবহিত ভাবেই হউক, অনুমানের মূলে অবশ্যই প্রত্যক্ষ থাকিবে। অনুমান তিন-প্রকার—পূর্ব্ববৎ, শেষবৎ ও সামান্যতোদৃষ্ট। কারণ ও কার্য্যের মধ্যে

পূর্ব্বে কারণের সত্তা থাকে, শেষে অর্থাৎ উত্তরকালে তদ্দ্বারা কার্য্যের উৎপত্তি হয়। এইজন্য পূর্ব্বশব্দের অর্থ কারণ, শেষশব্দের অর্থ কার্য্য। অতএব যেখানে কারণদ্বারা কার্য্যের অনুমান হয়, তাহার নাম পূর্ব্ববৎ। মেঘের উন্নতিবিশেষ দেখিয়া, বৃষ্টি হইবে, এইপ্রকার অনুমান করা হইয়া থাকে। ঐ অনুমান পূর্ব্ববৎ অনুমান। এ স্থলে কারণের দ্বারা কার্য্যের অনুমান হইতেছে। কেন না, মেঘের উন্নতিবিশেষ বৃষ্টির কারণ। কার্য্যের দ্বারা কারণের অনুমানের নাম শেষবৎ। নদীর পরিপূর্ণতা এবং স্রোতের প্রখরতাবিশেষ দর্শনে যে অতীত বৃষ্টির অনুমান হয়, তাহা শেষবৎ অনুমান। কেন না, নদীর পরিপূর্ণতা এবং স্রোতের প্রখরতাবিশেষ বৃষ্টির কার্য্য। বৃষ্টিজলই উহা সম্পাদন করিয়াছে। সুতরাং এখানে কার্য্যদর্শনে কারণের অনুমান হইতেছে। পূর্ব্ববৎ ও শেষবৎ অনুমান ভিন্ন সমস্ত অনুমানের নাম সামান্যতোদৃষ্ট। দেশান্তরদৃষ্ট বস্তুর দেশান্তরে দর্শন ঐ বস্তুর গতিপূর্ব্বক দেখিতে পাওয়া যায়। গৃহে দৃষ্ট ব্যক্তির রথ্যাতে দর্শন তাহার গতিপূর্ব্বক, সন্দেহ নাই। আদিত্যও দেশান্তরে দৃষ্ট হইয়া দেশান্তরে দৃষ্ট হয়, অতএব অপ্রত্যক্ষ হইলেও আদিত্যের গতি অনুমান করা যাইতে পারে। এই অনুমান সামান্যতোদৃষ্ট। কেন না, সামান্যতঃ দেখা গিয়াছে যে, অন্যত্র দৃষ্টের অন্যত্র দর্শন গতিপূর্ব্বক। তদনুসারে আদিত্যের গতির অনুমান করা হইতেছে।

'পূর্ব্ববৎ'শব্দ মত্বর্থ-প্রত্যয় ও বতি-প্রত্যয়, এই উভয় প্রকারেই ব্যুৎপাদিত হইতে পারে। মত্বর্থ-প্রত্যয়-পক্ষে পূর্ব্ববৎশব্দের অর্থ পূর্ব্বযুক্ত, পূর্ব্বশব্দের অর্থ কারণ। কারণযুক্ত অনুমানের উদাহরণ প্রদর্শিত হইয়াছে। বতিপ্রত্যয়ান্ত হইলে পূর্ব্ববৎশব্দের অর্থ পূর্ব্ব-তুল্য। তদনুসারে প্রকারান্তরে অনুমানের ত্রৈবিধ্য ব্যাখ্যাত হইতেছে। যে স্থলে সম্বন্ধগ্রহণকালে অর্থাৎ ব্যাপ্তিজ্ঞানকালে লিঙ্গ-লিঙ্গীর বা সাধ্য-সাধনের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, পরে প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট সাধনদ্বারা তথাবিধ অর্থাৎ প্রত্যক্ষদর্শনযোগ্য সাধ্যের অনুমান হয়, সে স্থলে পূর্ব্বদৃষ্টের তুল্যরূপ সাধ্যের অনুমান হয় বলিয়া ঐ অনুমানের নাম পূর্ব্ববৎ। মহানসে ধূম ও বহ্নির সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি গৃহীত হইয়াছে। কালান্তরে তথাবিধ অর্থাৎ মহানসদৃষ্ট ধূমের তুল্য ধূম দেখিয়া পর্ব্বতাদিতে তথাবিধ

অর্থাৎ মহানসদৃষ্ট বহ্নির তুল্য বহ্নির অনুমান হয়। এই অনুমানের নাম পূর্ব্ববৎ অনুমান। অর্থাৎ যে স্থলে ব্যাপ্তিগ্রহণকালে সাধ্য ও সাধন উভয়ের প্রত্যক্ষ হয়, তথাবিধ সাধনদ্বারা তথাবিধ সাধ্যের অনুমান পূর্ব্ববৎ অনুমান। পূর্ব্ববৎ-অনুমান-স্থলে প্রত্যক্ষসাধনদ্বারা প্রত্যক্ষযোগ্য সাধ্যের অনুমান হইয়া থাকে। অর্থাৎ পূর্ব্বে প্রত্যক্ষদৃষ্ট নিয়তসম্বদ্ধ পদার্থদ্বয়ের একটি পদার্থ দেখিয়া অপর পদার্থের অনুমান হয়। পরিশেষ অনুমানের নাম শেষবৎ অনুমান। একটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। শব্দের উৎপত্তি ও বিনাশ প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং শব্দ সামান্য বা বিশেষাদি পদার্থ হইতেই পারে না। কেন না, সামান্যাদি পদার্থের উৎপত্তি ও বিনাশ নাই। দ্রব্য, গুণ ও কর্ম্ম, এই তিন পদার্থ অনিত্য হইয়া থাকে। শব্দও অনিত্য, অতএব শব্দ—দ্রব্য, গুণ অথবা কর্ম্ম পদার্থ বলিয়া বিবেচিত হইবে, এইরূপ সন্দেহ উপস্থিত হইতে পারে। বিশেষরূপ বিবেচনা করিলে বুঝিতে পারা যায় যে, শব্দ দ্রব্যপদার্থ হইতে পারে না। কারণ, উৎপন্ন দ্রব্যমাত্রই অনেকদ্রব্যবৃত্তি। কোনও উৎপন্ন দ্রব্য একমাত্র দ্রব্যে থাকে না, অনেক দ্রব্যেই থাকে। কপাল ও কপালিকা এই দ্রব্যদ্বয় ঘটের অধিকরণ। যে সকল তন্তুদ্বারা পট বা বস্ত্র প্রস্তুত হইয়াছে, ঐ সমস্ত তন্তু পটের অধিকরণ। অবয়বদ্রব্য-সকলের পরস্পর সংযোগে অবয়বিদ্রব্যের উৎপত্তি হয়। অতএব অবয়বদ্রব্য অবয়বিদ্রব্যের আশ্রয় বা অধিকরণ। অবয়বদ্রব্য অনেক, সুতরাং অবয়বিদ্রব্যও অনেকাশ্রিত বা অনেকবৃত্তি। উহা একদ্রব্যবৃত্তি হইতেই পারে না। শব্দ কিন্তু একদ্রব্যবৃত্তি। আকাশ শব্দের অধিকরণ। আকাশ একমাত্র, অনেক নহে। জন্যদ্রব্যমাত্রই অনেকদ্রব্যবৃত্তি, শব্দ জন্য, অথচ একদ্রব্যবৃত্তি। এই হেতুতে, শব্দ দ্রব্যপদার্থ হইতে পারে না। শব্দকে কর্ম্মপদার্থ বলিয়া বিবেচনা করাও সঙ্গত নহে। তাহার কারণ এই যে, কর্ম্ম কর্ম্মান্তরের জনক হয় না। শব্দ কিন্তু শব্দান্তরের জনক হইয়া থাকে। অভিঘাতদ্বারা যে শব্দ উৎপন্ন হয়, দূরস্থ ব্যক্তি ঐ শব্দ শুনিতে পায় না। ঐ প্রথমোৎপন্ন শব্দ শব্দান্তরের উৎপত্তি করে, শব্দান্তর অপর শব্দের, অপর শব্দ অন্য শব্দের উৎপত্তি করে। এইরূপে তরঙ্গের ন্যায় শব্দপরম্পরার উৎপত্তি হইতে হইতে দূরস্থ শ্রোতার কর্ণ-

প্রদেশে যে শব্দের উৎপত্তি হয়, দূরস্থ শ্রোতা সেই শব্দই শুনিতে পায়। নিকটস্থ ব্যক্তি তীব্র, দূরস্থ ব্যক্তি মন্দ, দূরতরস্থ ব্যক্তি মন্দতর শব্দ শুনিয়া থাকে। সকলে এক শব্দ শ্রবণ করিলে, তাহায় তীব্র-মন্দ-ভাব হইতে পারে না। অতএব স্থির হইতেছে যে, উক্ত স্থলে ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি ভিন্ন ভিন্ন শব্দ শ্রবণ করে। পূর্ব্ব-পূর্ব্ব শব্দ পর-পর শব্দের জনক। অতএব শব্দ কর্ম্ম নহে। কেন না, কর্ম্ম কর্ম্মান্তরের জনক হয় না। উক্তপ্রকারে শব্দের দ্রব্যত্ব এবং কর্ম্মত্ব প্রতিষিদ্ধ হইল। শব্দে সামান্যত্বাদির প্রসক্তি বা সম্ভাবনাই নাই। কেন না, শব্দ অনিত্য, সামান্যাদি নিত্য। সুতরাং সম্ভাবিতের মধ্যে যাহা অবশিষ্ট রহিল, শব্দ সেই পদার্থ। এইরূপে শব্দের গুণত্ব স্থির হইতেছে। ইহাই শেষবৎ অনুমান।

যে লিঙ্গী বা সাধ্য কোনকালে প্রত্যক্ষ হয় না, অথচ প্রত্যক্ষ সাধ্য ও সাধন অনুসারে সামান্যতঃ ব্যাপ্তিজ্ঞানবলে অনুমিত হয়, তাদৃশ নিত্যপরোক্ষ সাধ্যের অনুমান সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান। কেন না, সে স্থলে সামান্যতঃ কোন বিষয় দেখিয়া অপ্রত্যক্ষ অর্থাৎ প্রত্যক্ষের অযোগ্য বিষয়ের অনুমান হইতেছে। রূপাদির উপলব্ধি বা জ্ঞান দ্বারা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের অনুমান সামান্যতোদৃষ্ট অনুমান। ছিদাদিক্রিয়া পরশু-প্রভৃতি-করণসাধ্য, পাকাদিক্রিয়া কাষ্ঠাদিরূপ-করণসাধ্য, এইরূপ বিশেষ বিশেষ ক্রিয়া বিশেষ-বিশেষ-করণসাধ্য দেখিয়া ক্রিয়ামাত্রই করণসাধ্য, এইরূপ সামান্যাকারে ব্যাপ্তিগ্রহণ হয়। অনন্তর রূপাদির উপলব্ধিও ক্রিয়া, উহাও করণসাধ্য, এইরূপে রূপাদির উপলব্ধির করণ অনুমিত হয়। যাহা রূপাদির উপলব্ধির করণরূপে অনুমিত, তাহাই চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়। ইন্দ্রিয়সকল অতীন্দ্রিয়। উহা কোনকালেও প্রত্যক্ষ হয় না। সচরাচর লোকে যে সকল সংস্থানকে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় বলিয়া থাকে, উহা বস্তুতঃ চক্ষু-রাদি ইন্দ্রিয় নহে, ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠান বা স্থান মাত্র। প্রকারান্তরে অনুমান দুইপ্রকার—স্বার্থ ও পরার্থ। নিজে বুঝিবার জন্য যে অনুমান করা হয়, লিঙ্গদর্শন ও ব্যাপ্তিস্মরণেই তাহা পর্য্যবসিত হইয়া থাকে। পরার্থ অনুমান অর্থাৎ অন্যকে বুঝাইবার জন্য যে অনুমান হয়, তাহা ন্যায়সাধ্য। পঞ্চ-অবয়ব-যুক্ত বাক্যবিশেষের নাম ন্যায়। অবয়বসকল পরে প্রদর্শিত হইবে। প্রত্যক্ষ প্রায় বর্ত্তমানবিষয়গ্রহণেই পর্য্যব-

সিত। অনুমান তেমন নহে। অনুমানের কার্য্যক্ষেত্র বর্ত্তমানের ন্যায় অতীত ও অনাগত বিষয়েও অপ্রতিহত। অর্থাৎ অনুমান বর্ত্তমান বিষয়ের ন্যায় অতীত ও অনাগত বিষয় গ্রহণেও সমর্থ। ধূমদর্শনে বর্ত্তমান অগ্নির, নদীবৃদ্ধিদর্শনে অতীত বৃষ্টির, এবং মেঘোন্নতিদর্শনে অনাগত বা ভবিষ্যৎ বৃষ্টির অনুমান হয়।

-প্রসিদ্ধ পদার্থের সাদৃশ্যদ্বারা অপ্রসিদ্ধ পদার্থের সাধন বা প্রজ্ঞাপনের নাম উপমান। সংজ্ঞা এবং সংজ্ঞীর সম্বন্ধজ্ঞান অর্থাৎ এই পদার্থের এই নাম, বা এই বস্তু এই শব্দের অর্থ, এতাদৃশ জ্ঞান উপমানের ফল। উদাহরণের সাহায্যে ইহা বুঝিবার চেষ্টা করা যাইতেছে। গবয়নামক একপ্রকার আরণ্য পশু আছে। গবয় কিরূপ পশু, তাহা নগরবাসীর অপরিজ্ঞাত। কথাপ্রসঙ্গে নগরবাসীর প্রশ্নানুসারে আরণ্যক বলিল যে, গবয়-পশু দেখিতে গো-পশুর মত। কালে ঐ নগরবাসী মৃগয়াদিপ্রয়োজনে অরণ্যে গমন করিলে তথায় দৈবাৎ একটি গবয়-পশু তাহার দৃষ্টিপথে পতিত হইল। নগরবাসী ঐ অদৃষ্টপূর্ব্ব পশুতে গো পশুর সাদৃশ্য দেখিতে পাইয়া আরণ্যকের পূর্ব্ববাক্যানুসারে বুঝিতে পারিল যে, এই অদৃষ্টপূর্ব্ব পশুর নাম গবয় বা এইজাতীয় পশু গবয়-শব্দের অর্থ। এস্থলে প্রসিদ্ধ গো-পশুর সাদৃশ্যদ্বারা অপ্রসিদ্ধ গবয়-পশুর সাধন বা প্রজ্ঞাপন হইয়াছে। কেন না, অদৃষ্টপূর্ব্ব পশুতে গোপশুর সাদৃশ্য দর্শন করিয়াই, ইহার নাম গবয় বা এইজাতীয় পশু গবয়শব্দের অর্থ—দ্রষ্টা ঈদৃশ জ্ঞানে উপনীত হইয়াছে। প্রকৃতস্থলে অদৃষ্টপূর্ব্ব আরণ্য-পশুতে গোসাদৃশ্যদর্শন—করণ, আরণ্যকের বাক্য বা তদর্থের স্মরণ—ব্যাপার, এইজাতীয় পশু গবয়শব্দের অর্থ, এই জ্ঞান—ফল।

আপ্তোপদেশের নাম শব্দপ্রমাণ। শব্দপ্রতিপাদ্য-অর্থবিষয়ে যিনি অভ্রান্ত, যাঁহার প্রতারণাদিরূপ দূষিত অভিসন্ধি নাই, নিজে যাহা যথার্থ বলিয়া জানিয়াছেন, তাহা অন্যকে বুঝানই যাঁহার উদ্দেশ্য, তিনিই তদ্বিষয়ে আপ্ত। তাঁহার উপদেশ শব্দরূপ প্রমাণ। ভাষ্যকার বলেন, এই হিসাবে ঋষি, আর্য্য ও ম্লেচ্ছ, সকলেই আপ্ত হইতে পারেন। তিনি আরও বলেন যে, এই সকল প্রমাণদ্বারা দেবতা, মনুষ্য ও পশ্বাদির ব্যবহারনির্ব্বাহ হয়, তদ্ভিন্ন হইতে পারে না।

প্রমেয় দ্বাদশপ্রকার। এই প্রমেয়ের জ্ঞান অপবর্গের উপযোগী। আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি, দোষ, প্রেত্যভাব, ফল, দুঃখ ও অপবর্গ, এই দ্বাদশটি প্রমেয়। আত্মা দ্রষ্টা ও ভোক্তা। ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ ও জ্ঞান, আত্মার লিঙ্গ বা অনুমাপক হেতু। যে-জাতীয় বিষয়ের সন্নিকর্ষবশতঃ সুখের উপলব্ধি হইয়াছিল, সেইজাতীয় বিষয় দর্শন করিলে তাহার উপাদানবিষয়ে ইচ্ছা হইয়া থাকে। অনেকার্থদর্শী এক বস্তুরই এইরূপ ইচ্ছা হইতে পারে। যে পূর্ব্বে কোন্-জাতীয় পদার্থের সন্নিকর্ষে সুখের অনুভব করিয়াছিল, তাহারই কালান্তরে তজ্জাতীয় অপর পদার্থ দর্শন করিলে তাহার উপাদানবিষয়ে ইচ্ছা হইতে পারে। সুতরাং পূর্ব্বাপরকালস্থায়ী সুখোপলব্ধি এবং সুখসাধনপদার্থ-বিষয়িণী ইচ্ছার কর্ত্তা এক পদার্থ স্বীকার করিতে হইতেছে। সেই পদার্থই আত্মা। উক্তরীতিক্রমে দ্বেষাদিদ্বারাও আত্মার অনুমান করা যাইতে পারে। আত্মার ভোগায়তন অর্থাৎ যাহাতে অধিষ্ঠিত হইয়া আত্মা ভোগ করেন, তাহাই শরীর। আত্মার ভোগসাধন ইন্দ্রিয়। ইন্দ্রিয় পাঁচপ্রকার— ঘ্রাণ, রসন বা রসনা, চক্ষু, ত্বক্ ও শ্রোত্র। ইন্দ্রিয়সকল ভূত হইতে উৎপন্ন। ভূত পাচপ্রকার—পৃথিবী, অপ্ বা জল, তেজ, বায়ু ও আকাশ। ঘ্রাণেন্দ্রিয় পার্থিব, রসনেন্দ্রিয় আপ্য বা জলীয়, চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস, ত্বগিন্দ্রিয় বায়বীয় ও শ্রোত্রেন্দ্রিয় আকাশীয়। ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের নাম অর্থ। ঘ্রাণে-ন্দ্রিয়ের বিষয় গন্ধ, রসনেন্দ্রিয়ের বিষয় রস, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের বিষয় রূপ, ত্বগিন্দ্রিয়ের বিষয় স্পর্শ ও শ্রোত্রেন্দ্রিয়ের বিষয় শব্দ। সুতরাং অর্থ পাঁচ-প্রকার। বুদ্ধি—উপলব্ধি কিনা জ্ঞান। স্মরণ, অনুমান ও সংশয় প্রভৃতির এবং সুখাদিপ্রত্যক্ষের করণ মন। বহিরিন্দ্রিয়সকল ভৌতিক, এইজন্য স্বস্বপ্রকৃতিভূত পদার্থের অসাধারণ-গুণগ্রহণ-মাত্র বহিরিন্দ্রিয়দ্বারা সম্পন্ন হয়। অর্থাৎ বহিরিন্দ্রিয়সকলের বিষয় নিয়মিত বা ব্যবস্থিত। মন অভৌতিক। এইজন্য মন সর্ব্ব-বিষয়। বহিরিন্দ্রিয়ের ন্যায় মনের বিষয় নিয়মিত নহে। আরও এক কথা। বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ থাকিলেও এককালে অনেক জ্ঞান হয় না। এতদ্দ্বারাও মন অনুমিত হইতে পারে। অনুমিত হইতে পারে যে, এমন একটি সহকারী নিমিত্তান্তর আছে, যাহার সংযোগ হইলেই ইন্দ্রিয় জ্ঞান জন্মাইতে পারে, নচেৎ

পারে না। সেই নিমিত্তান্তরের নাম মন। প্রবৃত্তি তিনপ্রকার—শারীরিক, বাচিক ও মানসিক। দানাদির আচরণরূপ শারীরিক প্রবৃত্তি, হিতোপদেশাদিরূপ বাচিক প্রবৃত্তি এবং দয়াদিরূপ মানসিক প্রবৃত্তি ধর্ম্ম বা পুণ্যের হেতু। হিংসাদিরূপ শারীরিক প্রবৃত্তি, অনৃতভাষণাদিরূপ বাচিক প্রবৃত্তি এবং পরদ্রোহাদিরূপ মানসিক প্রবৃত্তি অধর্ম্ম বা পাপের হেতু। প্রবৃত্তির হেতু দোষ। দোষ তিনপ্রকার—রাগ, দ্বেষ ও মোহ। আসক্তিলক্ষণ রাগ বা অমর্ষলক্ষণ দ্বেষ না হইলে কোন বিষয়েই প্রবৃত্তি হয় না। মোহ বা মিথ্যাজ্ঞান ভিন্ন রাগ-দ্বেষের আবির্ভাব হয় না। ইহা প্রত্যাত্মবেদনীয় অর্থাৎ সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। কাম, মৎসর, স্পৃহা, তৃষ্ণা, লোভ প্রভৃতি রাগপক্ষ বা রাগের অন্তর্গত (১)। ক্রোধ, ঈর্ষা, অসূয়া, দ্রোহ, অমর্ষ প্রভৃতি দ্বেষপক্ষ বা দ্বেষের অন্তর্নিবিষ্ট (২)। মিথ্যাজ্ঞান বা বিপর্য্যয়, বিচিকিৎসা বা সংশয়, মান ও প্রমাদ প্রভৃতি মোহপক্ষ বা মোহের প্রকারভেদ (৩)। জন্মমরণপ্রবন্ধ বা পুনঃপুনঃ জন্মমরণের নাম প্রেত্যভাব। প্রপূর্ব্ব ইণ্‌ধাতু হইতে প্রেত্যশব্দ এবং ভূধাতু হইতে ভাবশব্দ নিষ্পন্ন হইয়াছে। ইণ্‌ধাতুর অর্থ গতি, ভূধাতুর অর্থ উৎপত্তি। প্রকৃষ্টরূপে গমন কিনা মরণ। ভাব কিনা উৎপত্তি। প্রেত্যভাব কিনা মরণানন্তর উৎপত্তি। উপাত্ত-দেহাদির সহিত আত্মার সম্বন্ধবিচ্ছেদের নাম মরণ,

(১) কাম-রতির ইচ্ছা। রতি সংযোগবিশেষ। নিজের প্রয়োজনের অভিসন্ধি না থাকিলেও পরের অভিপ্রেত বিষয়ের নিবারণ করিবার ইচ্ছার নাম মৎসর। ধর্ম্মের অবিরোধে কোন বস্তু পাইবার ইচ্ছার নাম স্পৃহা। ধনাদির যেন ক্ষয় হয় না, এতাদৃশ ইচ্ছার নাম তৃষ্ণা। ধর্ম্মবিরোধে দ্রব্যপ্রাপ্তির ইচ্ছার নাম লোভ।

(২) নেত্রলোহিত্যাদির হেতু দ্বেষবিশেষের নাম ক্রোধ। ঈর্ষ্যার একটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। অবিভক্ত ধনে সকলের স্বত্ব আছে, কিন্তু ঐ ধন এক জনে লইলে অপরের যে দ্বেষ হয়, তাহার নাম ঈর্ষ্যা। পরগুণে দ্বেষ অসূয়া। যে দ্বেষ অনিষ্টসম্পাদন করে, তাহার নাম দ্রোহ।

(৩) অযথার্থ নিশ্চয়ের নাম মিথ্যাজ্ঞান বা বিপর্য্যয়। অনবস্থিত জ্ঞান—বিচিকিৎসা বা সংশয়। নিজের যে গুণ নাই, সেই গুণ আরোপ করিয়া নিজের উৎকর্ষবুদ্ধির নাম মান। কর্ত্তব্যরূপে অবধারিত বিষয়ে অকর্ত্তব্যতাবুদ্ধি এবং অকর্ত্তব্যরূপে অবধারিত বিষয়ে কর্ত্তব্যতাবুদ্ধির নাম প্রমাদ।

অভিনব-দেহাদির সহিত সম্বন্ধের নাম উৎপত্তি বা জন্ম। দোষ ও প্রবৃত্তিজনিত অর্থ অর্থাৎ সুখদুঃখের অনুভব ফল। দোষ ও প্রবৃত্তিবশতঃ সদসৎ কর্ম্মের অনুষ্ঠান করা হয়। অনুষ্ঠিত সৎকর্ম্মের ফলস্বরূপ সুখের, এবং অসৎকর্ম্মের ফলস্বরূপ দুঃখের অনুভব হইয়া থাকে। লোক যে-কিছু কর্ম্মের অনুষ্ঠান বা আচরণ করে, তদ্দ্বারা সুখের বা দুঃখের অনুভব করিয়া থাকে, সন্দেহ নাই। অতএব সুখদুঃখানুভব ফল, তদ্ভিন্ন ফলান্তর নাই। দুঃখ বাধনালক্ষণ। বাধনা কিনা পীড়া বা তাপ। শরীরেন্দ্রিয়াদি দুঃখসাধন, সুখও দুঃখানুষক্ত অর্থাৎ সুখের সহিত দুঃখের একপ্রকার নিয়ত সম্বন্ধ বলিয়া, শরীর-ইন্দ্রিয়াদি এবং সুখ গৌণরূপে দুঃখ বলিয়া পরিগণিত। দুঃখ সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। দুঃখের অত্যন্তবিনাশ অপবর্গ।

অনবধারণ জ্ঞানের নাম সংশয়। সাধারণধর্ম্মজ্ঞান, অসাধারণধর্ম্মজ্ঞান, বিপ্রতিপত্তি, উপলব্ধি ও অনুপলব্ধি—এই পাঁচটি সংশয়ের কারণ। সুতরাং কারণভেদে সংশয় পাঁচপ্রকার। বিশেষ ধর্ম্মের অর্থাৎ যে সকল ধর্ম্মের সংশয় হয়, তাহাদের স্মরণ সমস্ত সংশয়ের সাধারণ কারণ। বিশেষ ধর্ম্মের স্মরণ না হইলে কোনও সংশয় হইতে পারে না। সংশয়ের উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। দূর হইতে উর্দ্ধ বা উচ্চ কোন পদার্থ দৃষ্ট হইলে, 'ইহা স্থাণু কি মনুষ্য' এবং চাকৃচিক্যশালী পদার্থ দৃষ্ট হইলে, 'ইহা শুক্তি কি রজত' ইত্যাকার সংশয় হইয়া থাকে। পূর্ব্বোদাহরণে উর্দ্ধত্ব বা উচ্চত্ব স্থাণু ও মনুষ্যের এবং দ্বিতীয় উদাহরণে চাকৃচিক্য শুক্তি ও রজতের সাধারণ ধর্ম্ম। উদাহরণদ্বয়ে যথাক্রমে স্থাণুত্ব ও মনুষ্যত্ব এবং শুক্তিত্ব ও রজতত্বরূপ বিশেষধর্ম্মের স্মরণসহকারে উক্ত সাধারণধর্ম্মজ্ঞান সংশয় উৎপাদন করিতেছে। সাধারণ ধর্ম্মের অর্থাৎ উর্দ্ধত্ব ও চাকৃচিক্যের জ্ঞান হইলেও স্থাণুত্ব ও মনুষ্যত্ব এবং শুক্তিত্ব ও রজতত্বরূপ বিশেষধর্ম্মের স্মরণ না হইলে ঐরূপ সংশয়ের উৎপত্তি একান্তই অসম্ভব। সন্দিহ্যমান ধর্ম্ম অর্থাৎ যে-সকল-ধর্ম্মপ্রকারে সংশয় হয়, তাহার জ্ঞান না থাকিলে কিরূপে তাহার সংশয় হইতে পারে? এই সন্দিহ্যমান ধর্ম্মের অপর নাম কোটি। ইহা স্থাণু কি মনুষ্য, ইহা দ্বিকোটিক সংশয়। সিদ্ধ হইতেছে যে, সন্দিহ্যমান কোটির স্মরণসহকারে সাধারণাদি-ধর্ম্মের জ্ঞান সংশয়ের কারণ।

শব্দ নিত্য কি অনিত্য, এই সংশয় অসাধারণধর্ম্মজ্ঞানজন্য। শব্দের ধর্ম্ম

শব্দত্ব। নিত্যরূপে পরিজ্ঞাত আকাশাদিপদার্থে এবং অনিত্যরূপে পরিজ্ঞাত ঘটাদিপদার্থে শব্দত্ব থাকে না, এইজন্য শব্দত্ব অসাধারণ ধর্ম্ম। ঊর্দ্ধত্বধর্ম্ম যেমন স্থাণু ও মনুষ্য উভয়ের সাধারণ ধর্ম্ম, শব্দত্বধর্ম্ম তদ্রূপ নিত্য ও অনিত্যের সাধারণ ধর্ম্ম নহে, প্রত্যুত নিত্য ও অনিত্য এ উভয় হইতে ব্যাবৃত্ত। অর্থাৎ পরিজ্ঞাত নিত্য ও অনিত্য কোন পদার্থেই শব্দত্ব নাই। অথচ পদার্থমাত্রই হয় নিত্য, না হয় অনিত্য, ইহার কোনও এক প্রকারের অন্তর্গত হইবে। নিত্য বা অনিত্য ভিন্ন তৃতীয়শ্রেণীর পদার্থ হইতে পারে না। সুতরাং শব্দ নিত্য কি অনিত্য, এইরূপ সংশয় উপস্থিত হয়। নিত্য ও অনিত্য, এই কোটিদ্বয়ের স্মরণসহকারে অসাধারণ অর্থাৎ নিত্যানিত্যব্যাবৃত্ত শব্দত্বধর্ম্মের জ্ঞান উক্ত সন্দেহের কারণ।

বিপ্রতিপত্তিও সংশয়ের কারণ। বিপ্রতিপত্তি কিনা এক বিষয়ে এক সময়ে পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের বা বস্তুদ্বয়ের জ্ঞান। বি—বিরুদ্ধ, প্রতি-পত্তি—জ্ঞান। কোন দার্শনিক বলেন, সংঘাতের অতিরিক্ত আত্মা আছে। কোন দার্শনিক বলেন, সংঘাতের অতিরিক্ত আত্মা নাই। ইহা বিপ্রতি-পত্তি। কারণ, এক সময়ে এক পদার্থে অস্তিত্ব ও নাস্তিত্ব থাকিতে পারে না বলিয়া অস্তিত্ব ও নাস্তিত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম। দার্শনিকদিগের মতভেদ দর্শন করিয়া, বস্তুগত্যা সংঘাতের অতিরিক্ত আত্মা আছে কি না, লোকের এইরূপ সংশয় উপস্থিত হইয়া থাকে।

উপলব্ধি—জ্ঞান। যে সকল বিষয়ের উপলব্ধি হয়, তাহা সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান, বা অসৎ অর্থাৎ অবিদ্যমানও হইতে পারে। দেখিতে পাওয়া যায় যে, জলাশয়ে বিদ্যমান জলের এবং মরীচিকাতে অবিদ্যমান জলের উপলব্ধি হইয়া থাকে। সুতরাং উপলভ্যমান বিষয়টি অর্থাৎ যাহার উপলব্ধি হইতেছে, তাহা বস্তুগত্যা সৎ অথবা অসৎ, এইরূপ সংশয় হওয়া বিচিত্র নহে। উপলব্ধিই উক্ত সংশয়ের কারণ। উপলব্ধির ন্যায় অনুপলব্ধিও সংশয়ের কারণ। কেন না, অবিদ্যমান বস্তুর ন্যায় অবস্থা বা সময়বিশেষে বিদ্যমান বস্তুরও উপলব্ধি হয় না। অতএব অনুপলভ্যমান বস্তু সৎ অথবা অসৎ, এইরূপ সংশয় হইতে পারে। মন্দান্ধকারে কোন ক্ষুদ্রবস্তু অনুসন্ধান করিয়া না পাইলে, এই বস্তুটি এখানে আছে, অন্ধকারে দেখিতে পাওয়া গেল না, অথবা ইহা এখানে নাই—অনুসন্ধাতার অন্তঃকরণে এইরূপ

সন্দেহ বা সংশয় হইয়া থাকে। আলোকের সাহায্যে ঐ সন্দেহ অপনয়ন করিয়া একতর অবধারণ করা হয়।

যদুদ্দেশে লোকের প্রবৃত্তি হয়, তাহার নাম প্রয়োজন। লোকে যে-কিছু কার্য্যের অনুষ্ঠান করে, সুখপ্রাপ্তি বা দুঃখপরিহার তাহার চরম লক্ষ্য। অতএব সুখ ও দুঃখাভাব মুখ্য প্রয়োজন। তদ্ভিন্ন সমস্তই গৌণ প্রয়োজন বলিয়া পরিগণিত।

যাহাদের স্বাভাবিক বা শিক্ষাজন্য বুদ্ধির উৎকর্ষ নাই, চলিতভাষায় যাহাদিগকে সাধারণ লোক বলা হয়, তাহারা লৌকিক। যাঁহারা তদ্বিপরীত অর্থাৎ স্বভাবতঃ বা শিক্ষাদ্বারা যাঁহাদের বুদ্ধি উৎকর্ষ প্রাপ্ত হইয়াছে, যাঁহারা তর্কানুসারে প্রমাণদ্বারা অর্থ পরীক্ষা করিতে সক্ষম, তাঁহারা পরীক্ষক। যে বিষয়ে লৌকিক ও পরীক্ষকদিগের বুদ্ধিসাম্য আছে অর্থাৎ যে বিষয়টি লৌকিকেরা যেরূপ বুঝে, পরীক্ষকেরাও সেইরূপ বুঝিয়া থাকেন—যে বিষয়ে লৌকিক ও পরীক্ষকদিগের মতভেদ হয় না, তাহার নাম দৃষ্টান্ত। দৃষ্টান্ত দুই প্রকার—সাধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত ও বৈধর্ম্ম্যদৃষ্টান্ত।

অভ্যুপগম কিনা স্বীকার অর্থাৎ নিশ্চয়। অর্থের অভ্যুপগম বা অভ্যুপগম্যমান অর্থের নাম সিদ্ধান্ত। সিদ্ধান্ত চারিপ্রকার—সর্ব্বতন্ত্র সিদ্ধান্ত, প্রতিতন্ত্র সিদ্ধান্ত, অধিকরণ সিদ্ধান্ত ও অভ্যুপগম সিদ্ধান্ত। তন্ত্র—শাস্ত্র। স্বশাস্ত্রসিদ্ধ এবং সর্ব্বশাস্ত্রের অবিরুদ্ধ সিদ্ধান্তের নাম সর্ব্বতন্ত্র সিদ্ধান্ত। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়, রূপাদি ইন্দ্রিয়ার্থ, প্রমাণদ্বারা অর্থগ্রহণ, এ সমস্ত সর্ব্বতন্ত্র সিদ্ধান্ত। যে সিদ্ধান্ত সমানতন্ত্রসিদ্ধ, পরতন্ত্রসিদ্ধ নহে, অথবা যে সিদ্ধান্ত স্বশাস্ত্রমাত্রসিদ্ধ, তাদৃশ সিদ্ধান্তের নাম প্রতিতন্ত্র সিদ্ধান্ত। অসতের উৎপত্তি নাই, সতের বিনাশ নাই, আত্মার কোনও গুণ নাই,—সাংখ্যদিগের এই সকল সিদ্ধান্ত প্রতিতন্ত্র সিদ্ধান্ত। কেন না, উহা সমানতন্ত্র-পাতঞ্জলদর্শন-সিদ্ধ, পরতন্ত্র ন্যায়াদিদর্শন-সিদ্ধ নহে। অসৎ বস্তুর উৎপত্তি হয়, উৎপন্ন বস্তুর বিনাশ হয়, আত্মার কতগুলি গুণ আছে—এই সকল নৈয়ায়িকদিগের প্রতিতন্ত্র সিদ্ধান্ত। কেন না, উহা সমানতন্ত্র-বৈশেষিকদর্শন-সিদ্ধ, পরতন্ত্র-সাংখ্যাদিদর্শন-সিদ্ধ নহে। যে অর্থের সিদ্ধি হইলে আনুষঙ্গিকরূপে অপর অর্থও সিদ্ধ হয়, অর্থাৎ যে অর্থসিদ্ধি ভিন্ন যে অর্থ সিদ্ধ হয় না, তাহার নাম অধিকরণ সিদ্ধান্ত। দর্শনেন্দ্রিয় ও স্পর্শনেন্দ্রিয় দ্বারা এক পদার্থের

গ্রহণ হইয়া থাকে। যাহা আমি পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম, তাহাই এখন স্পর্শ করিতেছি। এইরূপ শত শত অনুভব সর্ব্বলোকসিদ্ধ। এতদ্দ্বারা প্রমাণ হইতেছে যে, ইন্দ্রিয় আত্মা নহে, আত্মা ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন পদার্থ। ইন্দ্রিয় আত্মা হইলে এক আত্মার দর্শন ও স্পর্শন অসম্ভব। কেন না, দর্শন চক্ষু-রিন্দ্রিয়সাধ্য, স্পর্শন ত্বগিন্দ্রিয়সাধ্য। চক্ষুরিন্দ্রিয়ের স্পর্শনক্ষমতা নাই, ত্বগিন্দ্রিয়ের দর্শনক্ষমতা নাই। তবেই সিদ্ধ হইতেছে যে, চক্ষুরিন্দ্রিয়ও আত্মা নহে, ত্বগিন্দ্রিয়ও আত্মা নহে। চক্ষুরিন্দ্রিয়দ্বারা দর্শনের এবং ত্বগিন্দ্রিয়দ্বারা স্পর্শনের কর্ত্তা আত্মা চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন পদার্থ। ইহা সিদ্ধ হওয়াতে আনুষঙ্গিকরূপে ইহাও সিদ্ধ হইতেছে যে, চক্ষু ও ত্বগাদি ইন্দ্রিয় এক নহে, নানা। ইন্দ্রিয়সকল নিয়তবিষয়, ইন্দ্রিয়-সকল জ্ঞাতা নহে, জ্ঞাতার জ্ঞানের সাধন, দর্শনাদি জ্ঞান হইতেছে বলিয়াই তত্তৎ জ্ঞানের সাধন ইন্দ্রিয়সকল অনুমেয়, এবং গন্ধাদি গুণের অধিকরণ দ্রব্য গন্ধাদিগুণমাত্র নহে—গন্ধাদি গুণ হইতে অতিরিক্ত বা ভিন্ন পদার্থ।

প্রতিবাদী যাহা বলিল, তাহা সঙ্গত বা অসঙ্গত, ইহার বিচার না করিয়াই তাহা স্বীকার করিয়া লইয়া ঐ বিষয়সংক্রান্ত কোন বিশেষ ধর্ম্মাদির বিচার করার নাম অভ্যুপগম সিদ্ধান্ত। অর্থাৎ প্রতিবাদীর কথা যুক্তিযুক্তই হউক বা নিতান্ত অযুক্তই হউক, তাহা মানিয়া-লইয়া প্রকারান্তরে প্রতিবাদীকে পরাজিত করিবাব অভিপ্রায়ে তদ্গত বিশেষের পরীক্ষাই অভ্যুপগম সিদ্ধান্ত। একটি উদাহরণ দেওয়া যাইতেছে। মীমাংসক-মতে শব্দ দ্রব্যপদার্থ ও নিত্য। নৈয়ায়িকমতে শব্দ গুণপদার্থ ও অনিত্য। বিচারমুখে নৈয়ায়িক শব্দের দ্রব্যত্ব মানিয়া-লইয়া তাহার নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বের পরীক্ষা করিতে প্রবৃত্ত হন। নৈয়ায়িক গর্ব্বের সহিত বলেন যে, হোক শব্দ দ্রব্য, উহা নিত্য কি অনিত্য। এই বিচারে শব্দের অনিত্যত্ব সংস্থাপন করিয়া নৈয়ায়িক প্রকারান্তরে মীমাংসককে পরাস্ত করিয়াছেন। ভাষ্যকার বলেন, নিজের অতিশয় বুদ্ধিমত্তাপ্রখ্যাপনের জন্য এবং প্রতিবাদীর বুদ্ধির প্রতি অবজ্ঞাপ্রদর্শনের জন্য অভ্যুপগম সিদ্ধান্তের অবতারণা হইয়া থাকে। কারণ, তুমি যাহা বলিলে, তাহাই মানিয়া লইলাম, কিন্তু তথাপি তোমার মত টিকিতে পারিতেছে না, কেন না,

তাহাতেও অন্যপ্রকার দোষ অনিবার্য্য হইয়া উঠে। অভ্যুপগম্-সিদ্ধান্ত-বাদী প্রকারান্তরে এইরূপে প্রতিপক্ষের প্রতি অবজ্ঞা ও নিজের বুদ্ধিমত্তা প্রদর্শন করিয়া থাকেন।

যে শব্দসমূহ বা বাক্যসমূহ অনুসারে সাধনীয় অর্থের কিনা সাধ্যের সিদ্ধি অর্থাৎ অনুমিতি পরিসমাপ্ত হয়, তাহার নাম ন্যায়। ন্যায়ের একদেশ অবয়ব। অবয়ব পাঁচপ্রকার—প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন। সাধনীয়-ধর্ম্মযুক্ত-রূপে ধর্ম্মীর নির্দ্দেশ প্রতিজ্ঞা। যদ্দ্বারা সাধ্যের সাধন হইতে পারে, তাহার নাম হেতু। হেতু দুইপ্রকার—সাধর্ম্ম্য-হেতু বা অন্বয়ী হেতু এবং বৈধর্ম্ম্যহেতু বা ব্যতিরেকী হেতু। উদাহরণের সমান ধর্ম্ম অনুসারে যে হেতু সাধ্যের সাধন অর্থাৎ সাধ্যের সিদ্ধি কিনা অনুমিতি সম্পাদন করে, তাহার নাম সাধর্ম্ম্যহেতু বা অন্বয়ী হেতু। যে হেতু উদাহরণের বিপরীত ধর্ম্ম অনুসারে সাধ্যের সাধক হয়, তাহার নাম বৈধর্ম্ম্যহেতু বা ব্যতিরেকী হেতু। উদাহরণ কিনা দৃষ্টান্ত। তাহাও সাধর্ম্ম্য ও বৈধর্ম্ম্য ভেদে দুইপ্রকার—সাধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণস্থলে, 'তথা' এইরূপে, এবং বৈধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণস্থলে, 'ন তথা' এইরূপে, পক্ষে সাধ্যের উপসংহারের নাম উপনয়। হেতুকথন-পূর্ব্বক প্রতিজ্ঞার পুনঃকথন নিগমন। উদাহরণের সাহায্যে অবয়ব-গুলির স্বরূপ বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক। 'অনিত্যঃ শব্দঃ' অর্থাৎ শব্দ অনিত্য—ইহা প্রতিজ্ঞা। এস্থলে শব্দ ধর্ম্মী, অনিত্যত্ব ধর্ম্ম এবং তাহা সাধনীয় বা সাধ্য। সাধনীয় ধর্ম্ম অনিত্যত্ব, তদ্‌যুক্তরূপে শব্দরূপ ধর্ম্মীর নির্দ্দেশ হইয়াছে। অতএব, 'অনিত্যঃ শব্দঃ'—ইহা প্রতিজ্ঞা। 'উৎপত্তি-ধর্ম্মকত্বাৎ' অর্থাৎ যেহেতু শব্দে উৎপত্তিরূপ ধর্ম্ম আছে। ইহা হেতু। 'উৎপত্তিধর্ম্মকং স্থাল্যাদি দ্রব্যমনিত্যং দৃষ্টম্' অর্থাৎ উৎপত্তিধর্ম্মক কিনা যাহার উৎপত্তি আছে, তথাবিধ স্থালী প্রভৃতি দ্রব্য অনিত্য দেখা গিয়াছে। ইহা সাধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণ। 'অনুৎপত্তিধর্ম্মকমাত্মাদি দ্রব্যং নিত্যং দৃষ্টম্' অর্থাৎ অনুৎপত্তিধর্ম্মক কিনা যাহার উৎপত্তি নাই, তাদৃশ আত্মাদি দ্রব্য নিত্য দেখা গিয়াছে। ইহা বৈধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণ। 'তথা শব্দ উৎপত্তিধর্ম্মকঃ' অর্থাৎ স্থাল্যাদি অনিত্যদ্রব্যের ন্যায় শব্দও উৎপত্তিধর্ম্মক কিনা স্থাল্যাদির ন্যায় শব্দেরও উৎপত্তি আছে। ইহা

সাধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণপক্ষে উপনয়। 'ন চ তথা শব্দঃ' অর্থাৎ আত্মাদি নিত্যদ্রব্যের ন্যায় শব্দ অনুৎপত্তিধর্ম্মক নহে। ইহা বৈধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণপক্ষে উপনয়। 'তস্মাদুৎপত্তিধর্ম্মকত্বাদনিত্যঃ শব্দঃ' অর্থাৎ অতএব উৎপত্তিরূপ ধর্ম্ম আছে বলিয়া শব্দ অনিত্য, ইহা নিগমন। প্রতিজ্ঞাদ্বারা ধর্ম্মী অর্থাৎ পক্ষের সহিত ধর্ম্ম অর্থাৎ সাধ্যের সম্বন্ধ নির্দ্দেশ করা হয়। উদাহরণস্থিত ধর্ম্মের সমান বা বিপরীত ধর্ম্মের সাধকত্বপ্রদর্শন হেতুর কার্য্য। উদাহরণদ্বারা সাধকধর্ম্ম ও সাধ্যধর্ম্মের সাধ্যসাধনভাব প্রদর্শিত হয়। সাধকধর্ম্ম ও সাধ্যধর্ম্মের প্রকৃত ধর্ম্মীতে সামানাধিকরণ্য অর্থাৎ অবস্থিতির প্রদর্শন করা উপনয়ের কার্য্য। প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ ও উপনয় দ্বারা যাহা সমর্থিত হইল, নিগমনদ্বারা তাহার বিপরীত প্রসঙ্গের নিরাস করা হয়। হেতু এবং উদাহরণ পরিশুদ্ধ হইলে অনুমানের কোনও দোষ হইতে পারে না। বৌদ্ধমতে উদাহরণ ও উপনয়—এই দুইটিমাত্র অবয়ব। ইউরোপীয় নৈয়ায়িক এবং ভারতীয় বৈদান্তিক তিনটিমাত্র অবয়ব মানেন। ইউরোপীয়মতে এবং বৈদান্তিকমতে উদাহরণ, উপনয় ও নিগমন, এই তিনটি অবয়ব অঙ্গীকৃত হইয়াছে। বৈদান্তিকমতে পক্ষান্তরে উদাহরণ, উপনয় ও নিগমনের পরিবর্ত্তে প্রতিজ্ঞা, হেতু ও উদাহরণ, এই তিনটি অবয়বও স্বীকৃত হইয়াছে। প্রাচীন নৈয়ায়িকেরা দশটি অবয়ব মানিতেন। বাহুল্যভয়ে তাহা প্রদর্শিত হইল না।

যে বিষয়ের তত্ত্ব অর্থাৎ যাথার্থ্য জানা যাইতেছে না, সেই বিষয়ে তত্ত্বজ্ঞানের জন্য কারণের উপপত্তি অনুসারে একতর পক্ষের উহ অর্থাৎ অভ্যনুজ্ঞা বা সম্ভাবনার নাম তর্ক। যে বিষয়ের তত্ত্ব জানা যাইতেছে না, তাহার তত্ত্ব জানিবার ইচ্ছা হওয়া লোকের স্বাভাবিক। তত্ত্ব জানিবার ইচ্ছা হইলেই পরস্পরবিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের আলোচনা হয়। অর্থাৎ ইহা এইপ্রকার কি এইপ্রকার নহে—এইরূপ সন্দেহ উপস্থিত হয়। সন্দিহ্যমান ধর্ম্মদ্বয়ের মধ্যে যে ধর্ম্মের কারণের উপপত্তিবোধ হয়, তাহার অনুজ্ঞা বা সম্ভাবনা হইয়া থাকে। অর্থাৎ ইহা এইরূপ হইতে পারে, এতাদৃশ সম্ভাবনা বা অনুজ্ঞা হইয়া থাকে। এই সম্ভাবনাই তর্ক। একটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। জ্ঞাতা অর্থাৎ আত্মার তত্ত্ব জানি-

যার ইচ্ছা হইলে প্রথমতঃ আত্মা উৎপত্তিধর্ম্মক কি অনুৎপত্তিধর্ম্মক—এইরূপ সংশয় উপস্থিত হয়। পরে কারণের উপপত্তি অনুসারে বক্ষ্যমাণ-রূপে তর্কের অবতারণা হয়। আত্মা অনুৎপত্তিধর্ম্মক হইলে বর্ত্তমান জন্মের পূর্ব্বেও আত্মা ছিল, সুতরাং তাহার দেহান্তরও ছিল। ঐ দেহান্তরে অবশ্য কর্ম্মও আচরিত হইয়াছিল। সুতরাং আত্মা অনুৎ-পত্তিধর্ম্মক হইলে পূর্ব্বাচরিত কর্ম্মের ফলভোগার্থ আত্মার বর্ত্তমান-দেহ-পরিগ্রহ, পূর্ব্বকৃত কর্ম্মের ফলোপভোগ এবং একই আত্মার নানাদেহ-সম্বন্ধ হইতে পারে। এবং তত্ত্বজ্ঞানের অভ্যাসদ্বারা শরীরাদির আত্য-ন্তিক বিয়োগও সম্ভবপর। এইরূপে আত্মা অনুৎপত্তিধর্ম্মক হইলে, তাহার সংসার ও অপবর্গ, উভয়ই হইতে পারে। পক্ষান্তরে, আত্মা উৎপত্তি-ধর্ম্মক হইলে, তাহার সংসার বা অপবর্গ, কিছুই হইতে পারে না। কেন না, আত্মা উৎপত্তিধর্ম্মক হইলে বলিতে হইবে যে, অভিনব উৎপন্ন দেহাদির সহিত অভিনব উৎপন্ন আত্মার সম্বন্ধ হয়। ইহা ত আত্মার পূর্ব্বাচরিত কর্ম্মের ফল নহে। কারণ, পূর্ব্বে আত্মাই ছিল না। সুখ-দুঃখাদির কারণ কর্ম্ম, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। কারণ ভিন্ন কার্য্যের উৎপত্তি অসম্ভব। অতএব আত্মা উৎপত্তিধর্ম্মক হইলে তাহার সংসার হইতে পারে না। কেন না, পূর্ব্বাচরিত কর্ম্ম ভিন্ন অভিনব-দেহসম্বন্ধ-নিবন্ধন সুখদুঃখভোগ হওয়া অসম্ভব। এবং শরীরের সহিত উৎপন্ন আত্মা শরীরের সহিত বিনষ্ট হইবে, সুতরাং আত্মা উৎপত্তিধর্ম্মক হইলে তাহার অপবর্গও হইতে পারে না। অতএব আত্মা উৎপত্তিধর্ম্মক নহে, ইহাই সম্ভবপর।

নব্য নৈয়ায়িকেরা বলেন, আপত্তিবিশেষের নাম তর্ক। অর্থাৎ যে ধর্ম্মীতে ব্যাপ্য ও ব্যাপকের অভাবনিশ্চয় আছে, সেই ধর্ম্মীতে ব্যাপ্যের আহার্য্য আরোপ অর্থাৎ ব্যাপ্য তথায় থাকিতে পারে না, এরূপ নিশ্চয়-সত্ত্বেও ইচ্ছাপূর্ব্বক ব্যাপ্যের আরোপ করিয়া, তন্নিবন্ধন ব্যাপকের আহার্য্যা-রোপ অর্থাৎ ইচ্ছাপূর্ব্বক আরোপই তর্ক। 'ধূমবান্ স্যাৎ বহ্নিমান্ স্যাৎ' অর্থাৎ জলহ্রদ যদি ধূমবান্ হইতে পারে, তবে বহ্নিমান্ও হইতে পারে, ইত্যাদি আপত্তিই তর্ক। এখানে ধূম ব্যাপ্য, বহ্নি ব্যাপক। জলহ্রদে ধূমের এবং বহ্নির অভাবের নিশ্চয় আছে। অথচ ইচ্ছাপূর্ব্বক তাহাতে ধূমের

আরোপ করিয়া তন্নিবন্ধন বহ্নির আহার্য্য আরোপ করা হইতেছে। তর্ক স্বয়ং প্রমাণ নহে, প্রমাণের অনুগ্রাহক অর্থাৎ সহকারী।

পরপক্ষদূষণ ও স্বপক্ষস্থাপন দ্বারা অর্থের অবধারণ অর্থাৎ নিশ্চয়ের নাম নির্ণয়। স্থলবিশেষে সংশয়পূর্ব্বক এবং স্থলবিশেষে সংশয় ব্যতিরেকেও নির্ণয় হইয়া থাকে। নির্ণয় প্রমাণ ও তর্কের ফল।

তত্ত্বনির্ণয় বা বিজয় অর্থাৎ পরপরাজয় উদ্দেশে ন্যায়ানুগত বচন-পরম্পরার নাম কথা। কথা তিনপ্রকার—বাদ, জল্প ও বিতণ্ডা। পরপরাজয়ের জন্য নহে, কেবলমাত্র তত্ত্বনির্ণয়ের উদ্দেশে যে কথা প্রবর্ত্তিত হয়, তাহার নাম বাদ। বাদকথাতে বাদী ও প্রতিবাদী উভয়েরই তত্ত্বনির্ণয়ের দিকেই লক্ষ্য থাকে, সুতরাং এক পক্ষ অপর পক্ষের ন্যূনতাদি ধর্ত্তব্য করেন না। বাদকথাতে প্রমাণ ও তর্ক দ্বারা স্বপক্ষস্থাপন এবং পরপক্ষদূষণ করা হয়। সিদ্ধান্তের অপলাপ করা হয় না এবং বাদকথা পঞ্চাবয়বযুক্ত হইয়া থাকে। ফলতঃ বীতরাগ অর্থাৎ নিজের জয় বা প্রতিপক্ষের পরাজয়বিষয়ে অভিলাষশূন্য ব্যক্তির কথাই বাদ। তত্ত্বনির্ণয়ের প্রতি লক্ষ্য না রাখিয়া প্রতিপক্ষের পরাজয় এবং নিজের জয়মাত্র উদ্দেশে যে কথা প্রবর্ত্তিত হয়, তথাবিধ বিজিগীষু অর্থাৎ জয়েচ্ছু ব্যক্তির কথার নাম জল্প। জল্পে বাদী ও প্রতিবাদী উভয়েই স্বপক্ষ-স্থাপন ও পরপক্ষপ্রতিষেধ করিয়া থাকে। নিজের কোনও পক্ষ নির্দ্দেশ না করিয়া কেবল পরপক্ষখণ্ডনের উদ্দেশে বিজিগীষু যে কথার প্রবর্ত্তনা করে, তাহার নাম বিতণ্ডা।

জল্প ও বিতণ্ডাতে প্রতিপক্ষের পরাজয়ার্থ ছল, জাতি ও নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন করিতে পারা যায়। বাদে কিন্তু তাহা পারা যায় না। তত্ত্বনির্ণয়ের জন্য হেত্বাভাস এবং আরও দুইএকটি নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন করা যাইতে পারে মাত্র। যাহারা তত্ত্বনির্ণয় বা বিজয়ের অভিলাষী, সর্ব্বজন-সিদ্ধ অনুভবের অপলাপ করে না, শ্রবণাদিপটু, কথার উপযুক্ত ব্যাপারে কিনা উক্তিপ্রত্যুক্তি প্রভৃতিতে সমর্থ, অথচ কলহকারী নহে, তাহারাই কথার অধিকারী। যাহারা তত্ত্ববুভুৎসু, প্রকৃত কথা বলে, প্রতিভাশালী, যুক্তিসিদ্ধ অর্থ স্বীকার করে, অথচ প্রতারক নহে এবং প্রতিপক্ষের তিরস্কার করে না, তাহারাই বাদকথায় অধিকারী। বাদকথাতে, সভার

অপেক্ষা নাই। জল্প ও বিতণ্ডাতে সভার অপেক্ষা আছে। যে জনতার মধ্যে রাজা বা কোনও ক্ষমতাশালী লোক নেতা এবং কোনও ব্যক্তি বা ব্যক্তিগণ মধ্যস্থ থাকেন, তথাবিধ জনসমূহের নাম সভা।

কথা বা শাস্ত্রীয়বিচারের প্রণালী এইরূপ। প্রথমতঃ বাদী প্রমাণোপন্যাসপূর্ব্বক স্বপক্ষস্থাপন করিয়া তাহাতে সম্ভাব্যমান দোষের নিরাস করিবে। প্রতিবাদী নিজের অজ্ঞানাদিনিরাসের জন্য অর্থাৎ তিনি বাদীর কথা উত্তমরূপে বুঝিতে পারিয়াছেন ইহা প্রকাশের জন্য, বাদীর মতের অনুবাদ করিয়া দোষপ্রদর্শনপূর্ব্বক তাহার খণ্ডন এবং প্রমাণোপন্যাসপূর্ব্বক স্বমতস্থাপন করিবে। তৎপরে বাদী, প্রতিবাদীর কথাগুলির অনুবাদ করিয়া স্বপক্ষে প্রতিবাদিপ্রদত্ত দোষগুলির উদ্ধারপূর্ব্বক প্রতিবাদীর স্থাপিত পক্ষের খণ্ডন করিবে। এই প্রণালী অনুসারে বাদী ও প্রতিবাদীর বিচার চলিতে থাকিবে। পরিশেষে যিনি স্বমতে দোষের উদ্ধার বা পরমতে দোষপ্রদর্শন করিতে অসমর্থ হইবেন, তিনি পরাজিত হইবেন। বিচারকালে যিনি এই রীতির উল্লঙ্ঘন করেন, অথবা অনবসরে বা অযথাকালে অর্থাৎ যে সময়ে পরপক্ষে দোষপ্রদর্শন করিতে হয়, তদন্যসময়ে দোষপ্রদর্শন করেন, তিনিও নিগৃহীত অর্থাৎ পরাজিত হন। ঈদৃশ বিচারপ্রণালী যে সর্ব্বথা সমীচীন, তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। এই বিচারপ্রণালীর তুলনায় বর্ত্তমান সময়ের অধিকাংশ বিচার হট্টগোল বলিলে অত্যুক্তি হয় না। নেতা থাকিলে বর্ত্তমানকালের অধিকাংশ বিচারক পদে পদে নিগৃহীত হইতেন। সে যাহা হউক, এখন প্রকৃত বিষয়ের অনুসরণ করা যাইতেছে।

বৈশেষিকমতে হেতুর গমকত্বৌপয়িক রূপ অর্থাৎ যে হেতুবলে অনুমিতি হয়, সেই হেতুর অনুমাপকতানির্ব্বাহের অনুকূল রূপ বা ধর্ম্ম তিনটি—পক্ষসত্ত্ব, সপক্ষসত্ত্ব ও বিপক্ষাসত্ত্ব। এই রূপত্রয় না থাকিলে হেতু দুষ্ট বা হেত্বাভাস হয়। অর্থাৎ উক্ত রূপত্রয়ের কোন-একটি রূপ না থাকিলে ঐ হেতুবলে অনুমিতি হইতে পারে না। সুতরাং রূপত্রয়ের ব্যতিক্রমে হেত্বাভাসও বৈশেষিকমতে তিনপ্রকার—অপ্রসিদ্ধ, অসন্‌ ও সন্দিগ্ধ বা অনৈকান্তিক। ইহা প্রস্তাবান্তরে বলা হইয়াছে। নৈয়ায়িকমতে উক্ত তিনটি রূপের অতিরিক্ত অবাধিতত্ব ও অসৎপ্রতিপক্ষিতত্ব এই দুইটি রূপও

গমকতৌপয়িক রূপ বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। অতএব নৈয়ায়িকমতে হেতুর গমকতৌপয়িক রূপ পাঁচটি। এই পাঁচটি রূপের ব্যতিক্রম ঘটিলেই হেত্বাভাস ঘটে। যাহা আপাততঃ হেতুর মত আভাসমান কিনা প্রতীয়মান হয়, বাস্তবিক হেতু হইতে পারে না, তাহাকে হেত্বাভাস বলা যায়। সব্যভিচার, বিরুদ্ধ, প্রকরণসম, সাধ্যসম ও অতীতকাল বা কালাতীত—এই পাঁচপ্রকার হেত্বাভাস গোতমের অনুমত। সব্যভিচারের অপর নাম অনৈকান্তিক। যে হেতু ব্যভিচারের সহিত বর্ত্তমান, তাহাকে সব্যভিচার বলা যায়। একত্র অব্যবস্থা অর্থাৎ এক স্থানে বিশেষরূপে অবস্থিতি না থাকাই ব্যভিচার। বি—বিশেষরূপে, অভি—সর্ব্বতোভাবে, চার—গতি। সাধ্যের অধিকরণমাত্রে হেতুর অবস্থান নিয়মিত হওয়াই সঙ্গত। কারণ, ঐরূপ হইলেই তদ্দ্বারা সাধ্যের অনুমিতি হইতে পারে। যে হেতুর গতি বা সম্বন্ধ অর্থাৎ অবস্থিতি উক্তরূপে নিয়মিত নহে, যাহার গতি সার্ব্বতোমুখীন অর্থাৎ যে হেতু সাধ্যের অধিকরণে ও সাধ্যাভাবের অধিকরণে তুল্যরূপে থাকে, সেই হেতুবলে সাধ্যের অনুমিতি হইতে পারে না। তাদৃশ দুষ্ট হেতুকে সব্যভিচার বলা যায়। যে হেতু বিশেষরূপে সাধ্যের রোধ করে অর্থাৎ সাধ্যের অধিকরণে না থাকিয়া সাধ্যের অভাবের অধিকরণে থাকে, তাহার নাম বিরুদ্ধ। কণাদ বিরুদ্ধকেই 'অসন্'শব্দে নির্দ্দেশ করিয়াছেন।

প্রকরণ—প্রস্তাব। সাধ্য এবং সাধ্যাভাব, এ উভয় প্রকরণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে। কেন না, সাধ্যনির্ণয়ের জন্যই হেতু প্রযুক্ত হইয়া থাকে। তবেই সাধ্য আছে কি না, এইরূপ চিন্তা সাধ্যনির্ণয়ে পূর্ব্বে অবশ্য থাকিবে। যে হেতুদ্বারা প্রকরণবিষয়ে চিন্তা হইতে পারে অর্থাৎ সাধ্য ও তদভাবের সন্দেহমাত্র হইতে পারে, সেই হেতু একতরপক্ষনির্ণয়ের অভিপ্রায়ে প্রযুক্ত হইলে তাহাকে প্রকরণসম বলা যায়। অর্থাৎ যে হেতুদ্বারা সাধ্য ও সাধ্যাভাব, এ উভয়ের মধ্যে কোন বিশেষের অর্থাৎ যদ্দ্বারা উহার একতর নিশ্চয় হইতে পারে—তাদৃশ বিশেষের উপলব্ধি হইতে পারে না, তাহাই প্রকরণসম। ভাষ্যকার ইহার এইরূপ উদাহরণ দিয়াছেন—"অনিত্যঃ শব্দো নিত্যধর্ম্মানুপলব্ধেঃ" অর্থাৎ শব্দ অনিত্য, যেহেতু শব্দে নিত্যবস্তুর কোনও ধর্ম্মের উপলব্ধি

হইতেছে না। এখানে "নিত্যধর্ম্মানুপলব্ধেঃ"—এই হেতু প্রকরণসম। কেন না, শব্দে নিত্যধর্ম্মের অনুপলব্ধি, শব্দ নিত্য কি অনিত্য, এইরূপ সন্দেহের কারণমাত্র হইতে পারে। কেন না, নিত্যধর্ম্মের বা অনিত্যধর্ম্মের উপলব্ধি হইলে সন্দেহের নিবৃত্তি হইয়া যায়। বিশেষধর্ম্মের অর্থাৎ নিত্যধর্ম্মের বা অনিত্যধর্ম্মের উপলব্ধি হয় না বলিয়াই, শব্দ নিত্য কি অনিত্য, এইরূপ সন্দেহ হয়। সুতরাং নিত্যধর্ম্মের অনুপলব্ধি সংশয়ের কারণ, অথচ তাহাই নিশ্চয়ার্থ প্রযুক্ত হইয়াছে। অতএব এই হেতু প্রকরণসম। বৃত্তিকার বলেন যে, বাদী সাধ্যের এবং প্রতিবাদী সাধ্যাভাবের সাধকরূপে ভিন্ন ভিন্ন দুইটি হেতুর প্রয়োগ করিলে প্রকরণ কিনা প্রকৃষ্টকরণ বিষয়ে চিন্তা অর্থাৎ এই দুই হেতুর মধ্যে কোন্ হেতু প্রকৃষ্ট বা নির্দ্দোষ, তদ্বিষয়ে চিন্তা হয়, এইজন্য ঐ উভয় হেতুই প্রকরণসম বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইবার যোগ্য। ফলতঃ বৃত্তিকারের মতে পরস্পর বিরুদ্ধ অর্থাৎ একটি হেতু সাধ্যের সাধক, অপর হেতু সাধ্যাভাবের সাধকরূপে প্রযুক্ত হইলে, ঐ উভয় হেতুই প্রকরণসমদোষে দূষিত হয়। কেন না, প্রযুক্ত হেতুদ্বয়ের মধ্যে কোন্ হেতুটি উৎকৃষ্ট, এই চিন্তা থাকিয়া যায়। এক পক্ষ নিত্যধর্ম্মের অনুপলব্ধি হেতুতে শব্দের অনিত্যত্ব সাধন করিতে গেলে, অপর পক্ষ অনিত্যধর্ম্মের অনুপলব্ধি-হেতুতে শব্দের নিত্যত্ব সাধন করিতে প্রবৃত্ত হইলে, উভয় হেতুই প্রকরণসমদোষে দুষ্ট হইবে। প্রকরণসমের অপর নাম সৎপ্রতিপক্ষ। যে হেতুর প্রতিপক্ষ কিনা শত্রু অর্থাৎ সমানবল বিরোধী হেতু, সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান থাকে, তাহাকেই সৎপ্রতিপক্ষ বলা যায়।

যে হেতু সাধ্যের ন্যায় সাধনীয়, তাহার নাম সাধ্যসম। কেন না, সে সাধ্যেরই তুল্য। হেতু বাদি-প্রতিবাদী উভয়ের মতসিদ্ধ হওয়া উচিত। বাদী যে হেতুর বলে সাধ্য সিদ্ধি করিতে প্রবৃত্ত হন, প্রতিবাদী সেই হেতুতে বিপ্রতিপন্ন হইলে অর্থাৎ প্রতিবাদী সেই হেতু অস্বীকার করিলে, বাদীকে সাধ্যের ন্যায় হেতুও সিদ্ধ করিয়া লইতে হয়। একটি প্রবাদ আছে যে, "স্বয়মসিদ্ধঃ কথং পরান্ সাধয়তি" অর্থাৎ যে নিজে অসিদ্ধ, সে কিরূপে অন্যের সাধন করিবে? তথাবিধ সাধনীয় হেতুই সাধ্যসম। একটি উদাহরণ দেওয়া যাইতেছে,—মীমাংসকমতে ছায়া বা

অন্ধকার দ্রব্যপদার্থ বলিয়া অঙ্গীকৃত। নৈয়ায়িকমতে ছায়া দ্রব্য নহে, আলোক বা তেজের অভাবমাত্র। মীমাংসকেরা বিবেচনা করেন যে, ক্রিয়া দ্রব্যের সাধারণ লক্ষণ, ইহা নৈয়ায়িকদিগেরও সম্মত। ছায়ারও গতিক্রিয়া আছে। কেন না, কোনও ব্যক্তি আলোকের অভিমুখে গমন করিলে সঙ্গে সঙ্গে তাহার পশ্চাদ্বর্ত্তী ছায়াও গমন করে। সুতরাং গতিমত্ত্ব হেতুর বলে মীমাংসকেরা নৈয়ায়িকদিগের প্রতি ছায়ার দ্রব্যত্ব সাধন করিতে চাহেন; নৈয়ায়িকেরা কিন্তু ছায়ার গতি স্বীকার করেন না। সুতরাং ছায়ার দ্রব্যত্বের ন্যায় তাহার গতিমত্ত্বরূপ হেতুরও সাধন করিতে হয় বলিয়া উহা সাধ্যসম। নৈয়ায়িকেরা বলেন, পুরুষের ন্যায় বস্তুগত্যা ছায়ারও গতি আছে অথবা বস্তুগত্যা ছায়ার গতি নাই,—দোষজন্য গতির ভ্রম হয়, তাহা বিবেচ্য। গমনশীল পুরুষ আলোকের আবরক বলিয়া তাহার পশ্চাদ্ভাগে ছায়া পড়ে। ঐ স্থানে আলোকের অসন্নিধি বা অভাব অবিসংবাদী। পুরুষ ক্রমে অগ্রসর হইতেছে বলিয়া আলোকের অসন্নিধি বা অভাবও উত্তরোত্তর অগ্রিম-স্থানে উপলব্ধ হয়। এইজন্য পুরুষের ন্যায় ছায়াও ক্রমে অগ্রসর হইতেছে, এইরূপ ভ্রম হয়। অতএব ছায়ার গতি নাই, সুতরাং ছায়া দ্রব্য নহে, উহা আলোকের অসন্নিধিমাত্র। সাধ্যসমের অপর নাম অসিদ্ধ। কণাদ ইহাকেই অপ্রসিদ্ধ বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন।

কালের অতিক্রমযুক্ত হেতুর নাম অতীতকাল বা কালাতীত। মীমাংসকেরা বলেন যে, যেমন উপলব্ধির পূর্ব্বে এবং পরেও রূপের অবস্থিতি থাকে, অথচ রূপের অধিকরণদ্রব্যের সহিত আলোকের সংযোগ হইলে রূপের অভিব্যক্তি বা উপলব্ধি হয়; সেইরূপ ভেরী ও দণ্ডের সংযোগ হইলে শব্দের অভিব্যক্তি বা উপলব্ধি হয়। অতএব সংযোগব্যঙ্গ্য বলিয়া শব্দেব শব্দও রূপের ন্যায় উপলব্ধির পূর্ব্বে ও পরে অবস্থিত থাকে। এস্থলে সংযোগব্যঙ্গ্যত্ব হেতুদ্বারা প্রকারান্তরে শব্দের নিত্যত্ব সাধন করা হইতেছে। এই হেতু কালাতীত। কেন না, আলোক-সংযোগের সমকালে রূপের অভিব্যক্তি হয় এবং আলোকসংযোগ নিবৃত্ত হইয়া গেলে রূপের অভিব্যক্তি হয় না। সুতরাং রূপের অভিব্যক্তি সংযোগজন্য, সন্দেহ নাই। শব্দের অভিব্যক্তি কিন্তু সংযোগ-

জন্য হইতে পারে না। কারণ ভেরী-দণ্ড-সংযোগের সমকালেই শব্দের অভিব্যক্তি হয় না, তৎপরে হইয়া থাকে। আর একটি উদাহরণের সাহায্য লইলে ইহা আরও একটু স্পষ্টরূপে বুঝিতে পারা যায়। দূরে কোন কাষ্ঠে কুঠারের আঘাত করিলে দূরস্থ ব্যক্তি ঐ আঘাতের শব্দ শুনিতে পায়। কাষ্ঠ ও কুঠারের সংযোগকালে দূরস্থ ব্যক্তির শব্দোপলব্ধি হয় না,—অনেক পরে তাহার উপলব্ধি হইয়া থাকে। কেন না, দূরস্থ শ্রোতা দূরস্থ শব্দ শ্রবণ করে না, শ্রোতার শ্রবণপ্রদেশে যে শব্দ উৎপন্ন হয়, তাহাই সে শ্রবণ করিয়া থাকে। সুতরাং শব্দের উপলব্ধি কাষ্ঠ ও কুঠারের সংযোগকাল অতিক্রম করে। অতএব সংযোগ-ব্যঙ্গ্যত্ব হেতু কালাতীত। ফলতঃ, শব্দ সংযোগব্যঙ্গ্য নহে—সংযোগ-জন্য। কালাতীতের অপর নাম কালাত্যয়াপদিষ্ট।

বক্তা যে অর্থ-অভিপ্রায়ে বাক্যপ্রয়োগ করেন, তাহার বিপরীত অর্থ কল্পনা করিয়া দোষোদ্ভাবন করার নাম ছল। ছল তিনপ্রকার—বাক্‌ছল, সামান্যচ্ছল ও উপচারচ্ছল। বক্তার অনভিপ্রেত অর্থকল্পনার নাম বাক্‌ছল। 'নবকম্বলোঽয়ং মনুষ্যঃ' এই বাক্যে বক্তার অভিপ্রেত অর্থ এই যে, এই মনুষ্য নূতনকম্বলযুক্ত, কিন্তু ছলবাদী তাহার অর্থ কল্পনা করিল যে, 'এই মনুষ্য নয়খানি-কম্বল-যুক্ত।' এইরূপ অর্থ কল্পনা করিয়া বক্তাকে উপহসিত করিতে প্রবৃত্ত হইয়া বলিল যে, 'ইহার ত একখানি বৈ কম্বল নাই, কিরূপে বলিলে, ইহার নয়খানি কম্বল?'

যে অর্থ সম্ভবপর, তাহার অতি সামান্য অর্থাৎ যৎকিঞ্চিৎ সাদৃশ্য অবলম্বন করিয়া অসম্ভব অর্থের কল্পনা করার নাম সামান্যচ্ছল। ব্রাহ্মণে বিদ্যা সম্ভবপর, কেহ এইরূপ বাক্য প্রয়োগ করিলে, যদি ব্রাহ্মণ হইলেই বিদ্যা সম্ভবপর হয়, তবে ব্রাত্য বা বালকেও বিদ্যা সম্ভবপর হইতে পারে? কেন না, তাহারাও ত ব্রাহ্মণ, এইরূপে ছলবাদী অসম্ভব অর্থের কল্পনা করে। ইহাই সামান্যচ্ছল।

মুখ্য ও গৌণ ভেদে শব্দের দ্বিবিধ বৃত্তি আছে। তন্মধ্যে বক্তা মুখ্যবৃত্তি বা গৌণবৃত্তি অভিপ্রায়ে বাক্যপ্রয়োগ করিলে প্রয়োক্তার অভিপ্রেত বৃত্তির ভিন্ন বৃত্তি অবলম্বন করিয়া দোষোদ্ভাবন করার নাম উপচারচ্ছল। মঞ্চস্থ পুরুষে মঞ্চশব্দের মুখ্যবৃত্তি নাই—কিন্তু গৌণবৃত্তি আছে। বক্তা

মঞ্চশব্দের গৌণবৃত্তি অভিপ্রায়ে 'মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি' এইরূপ বলিলে বুঝায়, মঞ্চস্থ পুরুষেরা ক্রোশন করিতেছে, কিন্তু ছলবাদী, মঞ্চেরা ত ক্রোশন করে না, এই বলিয়া যে দোষারোপ করে, তাহাই উপচারচ্ছল।

ব্যাপ্তির অপেক্ষা না করিয়া কেবল সাধর্ম্ম্য বা বৈধর্ম্ম্যবলে যে দোষোদ্ভাবন করা হয়, তাহার নাম জাতি। জাতি চতুর্ব্বিংশতিপ্রকার—সাধর্ম্ম্যসমা, বৈধর্ম্ম্যসমা, উৎকর্ষসমা, অপকর্ষসমা, বর্ণ্যসমা, অবর্ণ্যসমা, বিকল্পসমা, সাধ্যসমা, প্রাপ্তিসমা, অপ্রাপ্তিসমা, প্রসঙ্গসমা, প্রতিদৃষ্টান্তসমা, অনুৎপত্তিসমা, সংশয়সমা, প্রকরণসমা, অহেতুসমা, অর্থাপত্তিসমা, অবিশেষ-সমা, উপপত্তিসমা, উপলব্ধিসমা, অনুপলব্ধিসমা, নিত্যসমা, অনিত্যসমা ও কার্য্যসমা। এক একটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। ঘটপটাদি কৃতক অর্থাৎ জন্য অথচ অনিত্য, শব্দও কৃতক, অতএব শব্দও অনিত্য। এই স্থাপনাতে জাতিবাদী ব্যাপ্তির অপেক্ষা না করিয়া কেবল সাধর্ম্ম্য-অবলম্বনে এইরূপ দোষোদ্ভাবন করে যে, যদি অনিত্য ঘটপটাদির সাধর্ম্ম্য-বলে শব্দ অনিত্য হয়, তবে নিত্য আকাশের সাধর্ম্ম্য অমূর্ত্তত্ব শব্দে আছে বলিয়া শব্দ নিত্যও হইতে পারে? ইহা সাধর্ম্ম্যসমা জাতি। ঘট কৃতক অর্থাৎ জন্য অথচ অনিত্য, শব্দও কৃতক, অতএব উহাও ঘটের ন্যায় অনিত্য, বাদীর এইরূপ স্থাপনাতে অনিত্য ঘটের বৈধর্ম্ম্য অমূর্ত্তত্ব শব্দে রহিয়াছে, অতএব শব্দ নিত্য হউক—প্রতিবাদীর ঈদৃশ প্রত্যবস্থান বৈধর্ম্ম্যসমা জাতির উদাহরণ। কৃতকত্ব-হেতুতে ঘটের ন্যায় শব্দের অনিত্যত্ব সাধন করিলে কৃতকত্ব ও অনিত্যত্ব ঘটে রূপ-সহচারিত দৃষ্ট হইয়াছে, অর্থাৎ ঘটে কৃতকত্ব, অনিত্যত্ব ও রূপ আছে, অতএব শব্দ ঘটের ন্যায় কৃতক ও অনিত্য হইলে ঘটের ন্যায় রূপবান্‌ও হউক—প্রতি-বাদীর এতাদৃশ প্রত্যবস্থান উৎকর্ষসমা জাতি। 'শব্দোঽনিত্যঃ কৃতক-ত্বাৎ'—এই স্থাপনাতেই ঘটে কৃতকত্ব ও অনিত্যত্বসহচরিত রূপ আছে। শব্দে রূপ নাই, অতএব কৃতকত্ব ও অনিত্যত্বও থাকিবে না—এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম অপকর্ষসমা। 'শব্দোঽনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ ঘটবৎ'—এই স্থাপনাতে জাতিবাদীর এইরূপ প্রত্যবস্থান হইতে পারে যে, পক্ষবৃত্তি হেতু সাধ্যের সাধক। যাহাতে সাধ্যের অনুমিতি হয়, তাহাই পক্ষ। পক্ষে সাধ্যের নিশ্চয় থাকে না—সন্দেহ থাকে। যে হেতুবলে অনুমিতি বা

সাধ্যসিদ্ধি হইবে, দৃষ্টান্তেও সেই হেতু থাকা আবশ্যক। দৃষ্টান্তে সাধ্যের নিশ্চয় আছে, পক্ষে সাধ্যের নিশ্চয় নাই—ইহা স্বীকার করিলে দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের তুল্যরূপত্ব হয় না। দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিক কিন্তু তুল্যরূপ হওয়াই উচিত। অতএব দৃষ্টান্ত ও দার্ষ্টান্তিকের তুল্যরূপত্বরক্ষার জন্য, হয় পক্ষের ন্যায় দৃষ্টান্তেও সাধ্যের সন্দেহ, অথবা দৃষ্টান্তের ন্যায় পক্ষেও সাধ্যের নিশ্চয় স্বীকার করিতে হয়। এই উভয়ের নাম যথাক্রমে বর্ণ্যসমা ও অবর্ণ্যসমা। জাতিবাদীর অভিপ্রায় এই যে, কোনরূপেই স্থাপনা হেতুসিদ্ধ হইতে পারিতেছে না। কেন না, দৃষ্টান্তে সাধ্যের সন্দেহ স্বীকার করিলে দৃষ্টান্তের এবং পক্ষে সাধ্যের নিশ্চয় স্বীকার করিলে পক্ষের অসিদ্ধি হইয়া পড়ে। 'শব্দোঽনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ'—এই স্থাপনাতে কৃতকত্ব বায়ুতে গুরুত্বব্যভিচারী অর্থাৎ ঘটাদিতে কৃতকত্ব ও গুরুত্ব সহচর হইলেও বায়ুতে কৃতকত্ব আছে, গুরুত্ব নাই। গুরুত্ব পরমাণুতে অনিত্যত্ব-ব্যভিচারী, অর্থাৎ ঘটাদিতে গুরুত্ব ও অনিত্যত্ব সহচর বটে, কিন্তু পরমাণুতে গুরুত্ব আছে, অনিত্যত্ব নাই। অনিত্যত্ব ক্রিয়াতে মূর্ত্তত্ব-ব্যভিচারী অর্থাৎ ঘটাদিতে অনিত্যত্ব এবং মূর্ত্তত্ব এ উভয়ই আছে, ক্রিয়াতে কিন্তু অনিত্যত্বই আছে, মূর্ত্তত্ব নাই। এইরূপে ধর্ম্মসকলের পরস্পর ব্যভিচার দৃষ্ট হইতেছে। অতএব কৃতকত্বও অনিত্যত্বব্যভিচারী হউক—জাতিবাদীর এইরূপ প্রত্যবস্থান বিকল্পসমা। সাধ্যের ন্যায় পক্ষাদিও অনুমিতির বিষয়, সুতরাং প্রস্তাবিতন্যায়সাধ্য এই বিবেচনায়, পক্ষাদি পূর্ব্বে সিদ্ধ হইলে তাহাদের প্রস্তাবিতন্যায়সাধ্যত্ব হইতে পারে না বলিয়া অভিলষিত অনুমিতিবিষয়ত্বও হইতে পারে না, পূর্ব্বে সিদ্ধ না হইলে আশ্রয়াসিদ্ধি প্রভৃতি দোষ হয়, এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম সাধ্যসমা। হেতু সাধ্যের সহিত সম্বদ্ধ হইয়া সাধ্যের সাধক হয়, অথবা সাধ্যের সহিত সম্বদ্ধ না হইয়াই সাধ্যের সাধক হয়? সম্বদ্ধ হইয়া সাধ্যের সাধক হইলে, হেতু ও সাধ্য উভয়েরই সম্বদ্ধত্ব তুল্য, তন্মধ্যে কে কাহার সাধক হইবে? পক্ষান্তরে, হেতু সাধ্যের সহিত সম্বদ্ধ না হইয়াই যদি সাধ্যের সাধক হয়, তবে অসম্বদ্ধত্বের অবিশেষহেতুক সাধ্যাভাবেরই সাধক হয় না কেন? ঈদৃশ প্রত্যবস্থানদ্বয়ের যথাক্রমে নাম প্রাপ্তিসমা ও অপ্রাপ্তিসমা। দৃষ্টান্তের প্রমাণ বলিতে হইবে, ঐ প্রমাণেরও প্রমাণ বলিতে হইবে,

ইত্যাদিরূপে প্রত্যবস্থানের নাম প্রসঙ্গসমা। 'শব্দোঽনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ ঘটবৎ'—এই স্থাপনাতে, যদি ঘটদৃষ্টান্তবলে শব্দ অনিত্য হয়, তবে আকাশদৃষ্টান্তবলে নিত্যই হয় না কেন? এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম প্রতিদৃষ্টান্তসমা। 'ঘটো রূপবান্ গন্ধাৎ পটবৎ' অর্থাৎ ঘটে গন্ধ আছে, অতএব পটের ন্যায় ঘটে রূপ আছে—এইরূপ স্থাপনাতে, ঘট, গন্ধ ও পটের উৎপত্তির পূর্ব্বে হেতু ও দৃষ্টান্তের অসিদ্ধি—জাতিবাদীর ঈদৃশ প্রত্যবস্থানের নাম অনুৎপত্তিসমা। 'শব্দোঽনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ ঘটবৎ'—এই স্থাপনাতে অনিত্য ঘট এবং নিত্য গোত্বাদিজাতি, এই উভয়েই ঐন্দ্রিয়কত্ব অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যত্ব আছে। সুতরাং কৃতকত্ব-হেতুবলে যেরূপ শব্দের অনিত্যত্ব নিশ্চয় করা হয়, সেইরূপ ঐন্দ্রিয়কত্ব হেতুবলে শব্দের অনিত্যত্বের সন্দেহই করা হয় না কেন? এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম সংশয়সমা। ঐ স্থাপনাতেই, শব্দ অনিত্য হইতে পারে না। কারণ, নিত্যত্বসাধক শ্রাবণত্ব অর্থাৎ শ্রবণেন্দ্রিয়গ্রাহ্যত্ব অনিত্যত্বের বাধক হইতেছে। কেন না, শব্দত্ব নিত্য অথচ তাহা শ্রবণেন্দ্রিয়গ্রাহ্য। এতাদৃশ প্রত্যবস্থানের নাম প্রকরণসমা। দণ্ডাদি ঘটাদির পূর্ব্বকালবর্ত্তী হইয়া ঘটাদির কারণ হইতে পারে না। কেন না, ঘটাদির পূর্ব্বকালে ঘটাদিই নাই, কাহার কারণ হইবে? দণ্ডাদি ঘটাদির উত্তরকালবর্ত্তী হইয়াও কারণ হইতে পারে না। কেন না, তৎপূর্ব্বেই ঘট হইয়াছে। ঘটাদির সমকালবর্ত্তী হইয়াও কারণ হইতে পারে না। কেন না, বাম ও দক্ষিণ শৃঙ্গের ন্যায় তুল্যকালবর্ত্তী পদার্থদ্বয়ের কার্য্যকারণভাব হয় না। এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম অহেতুসমা। 'শব্দোঽনিত্যঃ'—এরূপ বলিলে, অর্থাৎ বোধ হয় যে, শব্দ ভিন্ন সমস্তই নিত্য; 'কৃতকত্বাদনিত্যঃ'—এরূপ বলিলে, অর্থাৎ বোধ হয় যে, অন্য হেতুতে নিত্য—ইত্যাদিরূপ প্রত্যবস্থানের নাম অর্থাপত্তিসমা। শব্দ ও ঘট উভয়েই কৃতকত্ব আছে বলিয়া যদি উভয়ের তুল্যতা হয়, তবে সকল পদার্থেরই সত্তা আছে বলিয়া সকল পদার্থেরই তুল্যতা হউক—ইত্যাকার প্রত্যবস্থানের নাম অবিশেষসমা। 'শব্দোঽনিত্যঃ কৃতকত্বাৎ'— এই স্থাপনাতে, শব্দের অনিত্যত্বের কারণ কৃতকত্বের উপপত্তি হয় বলিয়া যদি শব্দ অনিত্য হয়, তবে নিত্যত্বের কারণ অস্পর্শত্বের উপপত্তি হয় বলিয়া শব্দ নিত্যও হইতে পারে—এইরূপ

প্রত্যবস্থানের নাম উপপত্তিসমা। 'পর্ব্বতো বহ্নিমান্ ধূমাৎ'—এই স্থাপনাতে ধূমের অভাবে আলোকদ্বারাও বহ্নির সিদ্ধি হয়, সুতরাং ধূম বহ্নির সাধক হইতে পারে না—ঈদৃশ প্রত্যবস্থানের নাম উপলব্ধিসমা।

নৈয়ায়িকেরা বলেন, শব্দ নিত্য নহে। কারণ, উচ্চারণের পূর্ব্বে এবং পরে শব্দের উপলব্ধি হয় না। শব্দ নিত্য হইলে তাহার অনুপলব্ধি হইতে পারে না। যেমন কুড্যাদিদ্বারা আবৃত ঘটাদির উপলব্ধি হয় না, সেইরূপ উচ্চারণের পূর্ব্বে ও পরে শব্দ আবৃত থাকে বলিয়া তাহার উপলব্ধি হয় না—এরূপও বলা যাইতে পারে না। কেন না, তাহা হইলে যাহা দ্বারা শব্দ আবৃত হয়, সেই আবরণের উপলব্ধি হইত। আবরণের উপলব্ধি হয় না বলিয়া আবরণের অভাব নিশ্চিত হয়। ইহাতে জাতিবাদী এইরূপ প্রত্যবস্থান করেন যে, আবরণের যেমন উপলব্ধি হয় না, সেইরূপ আবরণের অনুপলব্ধিরও উপলব্ধি হয় না। সুতরাং অনুপলব্ধিবলে যদি আবরণের অভাবনিশ্চয় হয়, তবে অনুপলব্ধিবলেই আবরণের অনুপলব্ধিরও অভাবনিশ্চয় হইতে পারে। অনুপলব্ধির অভাবের নিশ্চয় হইলে কিন্তু আবরণের উপলব্ধিই সিদ্ধ হয়। এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম অনুপলব্ধিসমা। ঘটের ন্যায় শব্দে কৃতকত্ব আছে বলিয়া ঘটের ন্যায় শব্দের অনিত্যত্ব সাধন করিতে গেলে, ঘটের যৎকিঞ্চিৎ সাধর্ম্ম্য অবলম্বন করিয়া সকলেরই অনিত্যত্ব সাধন করিতে পারা যায়, এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম অনিত্যসমা। শব্দের অনিত্যত্ব যদি সর্ব্বকালে স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে শব্দ সর্ব্বকালে থাকে—ইহাও স্বীকার করিতে হইবে। শব্দ সর্ব্বকালে থাকিলে শব্দ নিত্য হইয়া পড়ে। এইরূপ প্রত্যবস্থানের নাম নিত্যসমা। 'শব্দোঽনিত্যঃ প্রযত্নানন্তরীয়কত্বাৎ' অর্থাৎ যেহেতু শব্দ প্রযত্নের অনন্তরভাবী, অতএব শব্দ অনিত্য, এই স্থাপনাতে, দেখা যাইতেছে যে, প্রযত্নের অনন্তর বিদ্যমান বস্তুরও অভিব্যক্তি হয়, অবিদ্যমান বস্তুরও উৎপত্তি হয়। সুতরাং প্রযত্নানন্তরভাবিত্বরূপ হেতুদ্বারা শব্দের অনিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। ইত্যাকার প্রত্যবস্থানের নাম কার্য্যসমা। অথবা যে সকল জাতি পূর্ব্বে বলা হইয়াছে, তদ্ভিন্ন জাতিমাত্রই কার্য্যসমা।

যদ্দ্বারা বিচারকারীর বিপ্রতিপত্তি কিম্বা বিপরীত জ্ঞান বা অপ্রতিপত্তি কিম্বা প্রকৃতবিষয়ে অজ্ঞান প্রকাশ পায়, তাহার নাম নিগ্রহস্থান।

প্রথমতঃ একরূপ প্রতিজ্ঞা করিয়া পরে তাহার পরিত্যাগ করা, পরপক্ষে দোষোদ্ভাবন না করা, পরদত্ত দোষের উদ্ধার না করা প্রভৃতি নিগ্রহস্থান। অর্থাৎ প্রতিজ্ঞাহানি প্রভৃতি ঘটিলে পুরুষ নিগৃহীত বা পরাজিত হয়। নিগ্রহস্থানগুলি পুরুষদোষের উন্নায়ক।

নিগ্রহস্থান দ্বাবিংশতিপ্রকার—প্রতিজ্ঞাহানি, প্রতিজ্ঞান্তর, প্রতিজ্ঞা-বিরোধ, প্রতিজ্ঞাসংন্যাস, হেত্বন্তর, অর্থান্তর, নিরর্থক, অবিজ্ঞাতার্থ, অপার্থক, অপ্রাপ্তকাল, ন্যূন, অধিক, পুনরুক্ত, অননুভাষণ, অজ্ঞান, অপ্রতিভা, বিক্ষেপ, মতানুজ্ঞা, পর্য্যনুযোজ্যোপেক্ষণ, নিরনুযোজ্যানুযোগ, অপসিদ্ধান্ত ও হেত্বাভাস। সংক্ষেপে নিগ্রহস্থানগুলির পরিচয় দেওয়া হইতেছে।

'শব্দোঽনিত্যঃ ঐন্দ্রিয়কত্বাৎ ঘটবৎ' অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যত্বহেতুক ঘটের ন্যায় শব্দ অনিত্য, এই স্থাপনাতে, সামান্য (জাতি) ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য অথচ নিত্য—প্রতিবাদী এইরূপে ব্যভিচারের উদ্ভাবন করিলে, বাদী যদি বলে যে, যদি ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সামান্য নিত্য হয়, ঘটও নিত্যই হউক, তাহা হইলে বাদীর প্রতিজ্ঞাহানি হইল। ঐ স্থাপনাতে ঐ দোষের নিরাসার্থ যদি বাদী বলে যে, ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য সামান্য নিত্য বটে, কিন্তু সামান্য সর্ব্বগত। ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য ঘট সর্ব্বগত নহে, অথচ অনিত্য। শব্দও সর্ব্বগত নহে, সুতরাং অনিত্য। তাহা হইলে, প্রতিজ্ঞান্তর হইল। কেন না, 'শব্দো-ঽনিত্যঃ'—ইহা প্রথম প্রতিজ্ঞা। 'অসর্ব্বগতঃ শব্দোঽনিত্যঃ' ইহা দ্বিতীয় প্রতিজ্ঞা। 'গুণব্যতিরিক্তং দ্রব্যং রূপাদিভ্যোঽর্থান্তরস্যানুপলব্ধেঃ'—অর্থাৎ দ্রব্য গুণের অতিরিক্ত, যেহেতু রূপাদিগুণের অতিরিক্ত কিছুরই উপলব্ধি হয় না। ইহা প্রতিজ্ঞাবিরোধের উদাহরণ। কেন না, দ্রব্য গুণের অতিরিক্ত হইলে অবশ্য তাহার উপলব্ধি হইবে। গুণাতিরিক্তের উপলব্ধি না হইলে দ্রব্য গুণের অতিরিক্ত হইতে পারে না। সুতরাং ইহা পরস্পর বিরুদ্ধ। ' 'শব্দোঽনিত্যঃ ঐন্দ্রিয়কত্বাৎ' এই স্থাপনাতে সামান্যে ব্যভি-চারের উদ্ভাবন করিলে বাদী যদি বলে যে, কে বলে শব্দ অনিত্য? তাহা হইলে বাদীর প্রতিজ্ঞাসংন্যাস হইল। ঐ স্থাপনাতেই প্রতিবাদীর উদ্ভাবিত সামান্যে ব্যভিচারের নিবারণার্থ বাদী যদি হেতুতে 'সামান্যবত্বে সতি' এইরূপ বিশেষণ দেয় অর্থাৎ সামান্যযুক্তত্ব-সহকৃত ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যত্ব হেতু

করে, তাহা হইলে সামান্য সামান্যযুক্ত নয় বলিয়া প্রতিবাদীর উদ্ভাবিত ব্যভিচারের নিরাস হয় বটে, কিন্তু হেত্বন্তর হয়। কেন না, 'ঐন্দ্রিয়কত্বাৎ'—ইহা প্রথম হেতু। 'সামান্যবত্বে সতি ঐন্দ্রিয়কত্বাৎ'—ইহা দ্বিতীয় হেতু। 'শব্দোঽনিত্য ইতি প্রতিজ্ঞা, অস্পর্শত্বাদিতি হেতুঃ'—এইরূপ স্থাপনা করিয়া বাদী যদি বলিতে থাকে যে, হেতুশব্দটি হিধাতু ও তুন্‌প্রত্যয়-যোগে নিষ্পন্ন কৃদন্তপদ, পদ চারিপ্রকার—নাম, আখ্যাত, উপসর্গ, নিপাত ইত্যাদি, তাহা হইলে অর্থান্তর হইল। কেন না, বাদীর পর-পর কথাগুলি প্রকৃতের উপযোগী নহে। 'নিত্যঃ শব্দঃ কচটতপাঃ' অর্থাৎ ক–চ–ট–ত–প–রূপ শব্দ নিত্য। এস্থলে 'কচটতপাঃ' ইহা নিরর্থক। যে বাক্য তিনবার বলিলেও পরিষদ্ ও প্রতিবাদী তাহার অর্থগ্রহণ করিতে পারে না, তাদৃশ দুর্ব্বোধ্য বাক্য অবিজ্ঞাতার্থ। 'দশ দাড়িমানি ষড়পূপাঃ'—অর্থাৎ দশটি দাড়িম ফল, ছয়টি অপূপ, ইত্যাদিরূপ যে সকল বাক্য পূর্ব্বাপর মিলিত হইয়া কোন অর্থ প্রতিপাদন করে না, তাহার নাম অপার্থক। ন্যায়াবয়বগুলি যে ক্রমে প্রয়োগ করিতে হয়, তাহার বিপরীত ক্রমে প্রয়োগ করার নাম অপ্রাপ্তকাল। পাঁচটি ন্যায়াবয়বের কোন-একটি অবয়ব প্রযুক্ত না হইলে, ন্যূনরূপ নিগ্রহস্থান হয়। 'ধূমাদালোকাৎ মহানসবৎ চত্বরবৎ'—ইত্যাদিরূপে অধিক হেতু বা উদাহরণ প্রযুক্ত হইলে 'অধিক'নামক নিগ্রহস্থান হয়। ভাষ্যকার বলেন যে, একটি হেতু বা উদাহরণ প্রযুক্ত হইবে—এইরূপ নিয়মে কথার আরম্ভ হইলে ইহা দোষ হইবে।

প্রয়োজন ভিন্ন শব্দ বা অর্থের পুনরুক্তি এবং যাহা অর্থাৎ লব্ধ হয়, শব্দদ্বারা তাহার নির্দ্দেশ করার নাম পুনরুক্ত। বাদী তিনবার বলিয়াছে, সভা তাহার অর্থ বুঝিতে পারিয়াছে, অথচ প্রতিবাদী তাহার প্রত্যুচ্চারণ পর্য্যন্ত করে না। এস্থলে প্রতিবাদীর অননুভাষণরূপ নিগ্রহস্থান হইল। বাদী তিনবার বলিয়াছে, পরিষদ্ তাহার অর্থ বুঝিয়াছে, অথচ প্রতিবাদী তাহার অর্থ বুঝিতেছে না, এস্থলে প্রতিবাদীর অজ্ঞানরূপ নিগ্রহস্থান হইল। উচিত অবসরে উত্তর করিতে না পারিলে অপ্রতিভারূপ নিগ্রহ-স্থান হয়। কথা চলিতেছে, এমন সময়ে কার্য্যান্তরব্যপদেশে কথাবিচ্ছেদ করার নাম বিক্ষেপ। স্বপক্ষে কোন দোষ প্রদত্ত হইলে ঐ দোষের

উদ্ধার না করিয়াই যদি বলা হয় যে, তোমার পক্ষেও এ দোষ রহিয়াছে, তাহা হইলে মতানুজ্ঞা হইল। এক পক্ষ নিগ্রহস্থান প্রাপ্ত হইয়াছে, তথাপি তাহার উদ্ভাবন না করিলে পর্য্যনুযোজ্যোপেক্ষণ হয়। বাস্তবিক নিগ্রহস্থান হয় নাই, তথাবিধস্থলে ভ্রমবশতঃ নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন করার নাম নিরনুযোজ্যানুযোগ। বিচারকালে নিজের স্বীকৃত সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধ-কথা বলিলে অপসিদ্ধান্তরূপ নিগ্রহস্থান হয়। হেত্বাভাসের পরিচয় পূর্ব্বে প্রদত্ত হইয়াছে।

সপ্তম লেক্‌চর।

সাংখ্যদর্শন।

মহর্ষি কপিল সাংখ্যদর্শনের প্রথম আচার্য্য। তাঁহার প্রণীত সাংখ্যদর্শন 'তত্ত্বসমাস'নামে আখ্যাত। উহা নিতান্ত সংক্ষিপ্ত। বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে ইদানীন্তন প্রচলিত সাংখ্যদর্শনও কপিলপ্রণীত। 'তত্ত্বসমাস'নামক সংক্ষিপ্ত সাংখ্যদর্শনের প্রপঞ্চন অর্থাৎ বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যা আছে বলিয়া প্রচলিত সাংখ্যদশনের অপর নাম সাংখ্যপ্রবচন। এই কারণে পাতঞ্জলদর্শনও সাংখ্যপ্রবচন নামে অভিহিত হইয়াছে। সাংখ্যদর্শনে ঈশ্বর অঙ্গীকৃত হন নাই, অধিকন্তু প্রত্যাখ্যাত হইয়াছেন বলিয়া, ইহার অপর নাম নিরীশ্বর-সাংখ্যদর্শন। বিজ্ঞানভিক্ষু বলেন, সূত্রকার অভ্যুপগমবাদ অবলম্বন করিয়া ঈশ্বরের প্রত্যাখ্যান করিয়াছেন। সূত্রকারের অভিপ্রায় এই যে, মানিলাম বিচারমুখে ঈশ্বর সিদ্ধ হইলেন না। তদ্দ্বারা বিবেকসাক্ষাৎকার হইলে মুক্তি হইবার কোন বাধা হইতে পারে না। "ঈশ্বরাসিদ্ধেঃ"— এইরূপ সূত্ররচনাদ্বারাই সূত্রকারের উক্তরূপ অভিপ্রায় বুঝিতে পারা যায়। 'ঈশ্বর নাই'—ইহা সূত্রকারের অভিপ্রায় হইলে "ঈশ্বরাসিদ্ধেঃ" এরূপ সূত্র না করিয়া, 'ঈশ্বরাভাবাৎ'—এইরূপ সূত্র করিতেন। বাচস্পতিমিশ্রের মতে কিন্তু সাংখ্য নিরীশ্বরবাদী।

সে যাহা হউক, মহর্ষি কপিলের শিষ্য আসুরি, আসুরির শিষ্য পঞ্চশিখাচার্য্য সাংখ্যদর্শনের পরিষ্কারচ্ছলে বিস্তর গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন। কালক্রমে সাংখ্যদশনের অনেকগুলি গ্রন্থ বিলুপ্ত হইয়াছে। ঈশ্বরকৃষ্ণের সাংখ্যকারিকা অতি সমীচীন ও প্রামাণিক গ্রন্থ। প্রাচীন আচার্য্যদিগের নিকট ইদানীন্তন প্রচলিত সাংখ্যদর্শনের সূত্র অপেক্ষাও সাংখ্যকারিকা সমাদৃত ও প্রামাণিকরূপে পরিগৃহীত হইয়াছে। পূজ্যপাদ ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শারীরকভাষ্যে সাংখ্যদর্শনের মতখণ্ডনপ্রসঙ্গে প্রচলিত সাংখ্য-

দর্শনের সূত্র উদ্ধৃত না করিয়া ঈশ্বরকৃষ্ণের সাংখ্যকারিকা উদ্ধৃত করিয়াছেন। সুতরাং ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রচলিত সাংখ্যসূত্র অপেক্ষা সাংখ্যকারিকার সমধিক সম্মান করিতেন—এরূপ বিবেচনা করিলে অসঙ্গত হইবে না। প্রচলিত সাংখ্যদর্শনে ৪৫৬টি সূত্র আছে। সূত্রগুলি ৬ অধ্যায়ে বিভক্ত। প্রথমাধ্যায়ে হেয়, হেয়হেতু, হান ও হানহেতু নিরূপিত হইয়াছে। দুঃখ হেয়, প্রকৃতি ও পুরুষের অবিবেক বা অভেদজ্ঞান দুঃখহেতু। দুঃখের অত্যন্তনিবৃত্তিই হান। বিবেকজ্ঞান অর্থাৎ প্রকৃতি বা তৎকার্য্য বুদ্ধ্যাদি পুরুষ নহে ; পুরুষ—প্রকৃতি এবং প্রকৃতিকার্য্য বুদ্ধ্যাদি হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন, এতাদৃশ বিবেকজ্ঞান কিনা প্রকৃতি ও পুরুষের পৃথক্‌রূপে জ্ঞান, হানের কিনা অত্যন্তদুঃখনিবৃত্তির হেতু। এই সকল বিষয় প্রথমাধ্যায়ে নির্ণীত হইয়াছে। দ্বিতীয়াধ্যায়ে প্রকৃতির সূক্ষ্মকার্য্য; তৃতীয় অধ্যায়ে প্রকৃতির স্থূলকার্য্য, লিঙ্গশরীর, স্থূলশরীর, অপরবৈরাগ্য এবং পরবৈরাগ্য নিরূপিত হইয়াছে। চতুর্থ অধ্যায়ে শাস্ত্রপ্রসিদ্ধ কতকগুলি আখ্যায়িকা প্রদর্শনপূর্ব্বক প্রকারান্তরে বিবেকজ্ঞানসাধনের উপদেশ, পঞ্চমাধ্যায়ে পরপক্ষনিরাস অর্থাৎ স্বসিদ্ধান্তে বাদীদিগের সমুদ্ভাবিত দোষের নিরাস এবং তাহাদের মতখণ্ডন। ষষ্ঠ অধ্যায়ে বিস্তৃতভাবে শাস্ত্রের মুখ্যবিষয়ের ব্যাখ্যা ও শাস্ত্রার্থের উপসংহার করা হইয়াছে।

ভাষ্যকার বিজ্ঞানভিক্ষু বলেন যে, শ্রবণের পর আত্মার মননের জন্য ভগবান্ কপিল সাংখ্যদর্শনের প্রণয়ন করিয়াছেন। এই দর্শনে শ্রুতির অবিরোধী ও অনুকূল উপপত্তি বা যুক্তিসকল প্রদর্শিত হইয়াছে। ঈশ্বরকৃষ্ণের সাংখ্যকারিকা, গৌড়পাদাচার্য্যকৃত সাংখ্যকারিকাভাষ্য, বাচস্পতিমিশ্রকৃত সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী, বিজ্ঞানভিক্ষুকৃত সাংখ্যভাষ্য এবং তৎকৃত সাংখ্যসার প্রভৃতি সাংখ্যশাস্ত্রের প্রামাণিক গ্রন্থ। সাংখ্যদর্শনের প্রথম সূত্রটি এই—

অথ ত্রিবিধদুঃখাত্যন্তনিবৃত্তিরত্যন্তপুরুষার্থঃ।

অর্থাৎ ন্যায়মতের ন্যায় সাংখ্যমতেও দুঃখত্রয়ের অত্যন্তনিবৃত্তিই পরমপুরুষার্থ বা মুক্তি। দুঃখ ত্রিবিধ—আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক। যে দুঃখ আভ্যন্তরীণ উপায়ে সম্পন্ন হয়, তাহার নাম আধ্যাত্মিক দুঃখ। সাধারণ লোকে সংঘাত অর্থাৎ শরীর ও ইন্দ্রিয়াদিকেই

আত্মা বলিয়া বিবেচনা করে, সুতরাং তাদৃশ-উপায়-সাধ্য দুঃখ আধ্যাত্মিক-দুঃখরূপে পরিগণিত। আধ্যাত্মিক দুঃখ দুইপ্রকার—শারীর ও মানস। বাত-পিত্ত-শ্লেষ্মার সাম্যাবস্থা আরোগ্য বা স্বাস্থ্যের নিদান। উহাদের বৈষম্য ঘটিলেই রোগের উৎপত্তি হয়। তন্নিবন্ধন যে দুঃখের অনুভব হয়, তাহাই শারীর দুঃখ। কাম, ক্রোধ, লোভ, মোহ ও ভয়াদিজনিত দুঃখ মানস দুঃখ। আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক, এই দ্বিবিধ দুঃখই বাহ্য-উপায়-সাধ্য, আভ্যন্তরীণ উপায়-সাধ্য নহে। মানুষ, পশু বা স্থাবরাদি-জনিত দুঃখের নাম আধিভৌতিক দুঃখ। কেন না, ঐ-জাতীয় দুঃখ ভূতপদার্থের দ্বারা সম্পন্ন হয়। যক্ষরাক্ষসাদির আবেশনিবন্ধন যে দুঃখ হয়, তাহাই আধিদৈবিক দুঃখ। যেহেতু, দেবতাদ্বারা তাদৃশ দুঃখ সমুৎপন্ন হয়। এই ত্রিবিধ দুঃখের অত্যন্তনিবৃত্তিই মুক্তি। বিবেক-জ্ঞান মুক্তির বা অত্যন্তদুঃখনিবৃত্তির উপায়। বিবেকজ্ঞান অর্থাৎ প্রকৃতি এবং প্রকৃতিকার্য্য বুদ্ধ্যাদি হইতে ভিন্নরূপে পুরুষের কিনা আত্মার জ্ঞানের নাম বিবেকজ্ঞান। এই বিবেকজ্ঞান সম্পাদনের জন্য সাংখ্যদর্শনের আবির্ভাব বা অবতারণা।

সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন, জগতে যদি দুঃখ না থাকিত, থাকিয়াও যদি জিহাসিত না হইত অর্থাৎ লোকে যদি দুঃখ পরিত্যাগ করিতে অভিলাষী না হইত, তাহা হইলে কেহই শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য বিষয় জানিতে চাহিত না। কিন্তু প্রাণিমাত্রেই দুঃখের অনুভব করে, এবং স্বভাবতই দুঃখকে প্রতিকূলরূপে ভাবিয়া থাকে। এমন ব্যক্তি নাই, যে দুঃখকে নিজের অনুকূলরূপে বিবেচনা করিতে পারে। প্রতিকূল বিষয় পরি-ত্যাগ করিবার ইচ্ছাও লোকের স্বাভাবিক। শাস্ত্র বা সাংখ্যদর্শন দুঃখ-সমুচ্ছেদের উপায় নির্দ্দেশ করিয়া দেয়। এইহেতু শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য বিষয় অবগত হইবার জন্য লোক আগ্রহান্বিত, সুতরাং শাস্ত্রপ্রণেতার বাক্যে শ্রদ্ধাবান্। লোকে যাহা জানিতে চায়, যে বক্তা তদ্বিষয়ের প্রসঙ্গ বা অবতারণা করেন, বুদ্ধিমান্ ব্যক্তিরা মনোযোগের সহিত তাঁহার বাক্য শ্রবণ করিয়া থাকেন। লোকে যাহা জানিতে চায় না, বক্তা তদ্বিষয়ের প্রসঙ্গ উত্থাপিত করিলে, বুদ্ধিমানেরা তাঁহার বাক্য শুনিতে চাহেন না, প্রত্যুত উন্মত্তের ন্যায় তাহার প্রতি উপেক্ষা প্রদর্শন করিয়া থাকেন।

যে দুঃখের অপ্রতিহত প্রভাবে লোকসকল একান্ত জর্জরিত ও তাহার সমুচ্ছেদসাধনে নিতান্ত আগ্রহান্বিত, শাস্ত্র সেই দুঃখসমুচ্ছেদের উপায় নির্দ্ধারণ করে। সুতরাং শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য বিষয় লোকের বুভুৎসিত ও অপেক্ষিত। অতএব শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য বিষয়ে লোকের মনোযোগ অবশ্যম্ভাবী।

সত্য বটে, শাস্ত্রোপদিষ্ট উপায়ে দুঃখের সমুচ্ছেদসাধন করা কষ্টসাধ্য। কেন না, বিবেকজ্ঞান দুঃখসমুচ্ছেদের শাস্ত্রোপদিষ্ট উপায়। বিবেকজ্ঞান অনায়াসসাধ্য নহে, অনেকজন্মপরম্পরার আয়াসে বিবেকজ্ঞান লাভ করা যায়। ভগবান্ বলিয়াছেন—

বহূনাং জন্মনামন্তে জ্ঞানবান্ মাং প্রপদ্যতে।

লৌকিক উপায়ে কিন্তু অল্পায়াসে দুঃখের সমুচ্ছেদ সাধন করা যাইতে পারে। সদ্বৈদ্যের উপদেশানুসারে উত্তম-ঔষধ-ব্যবহারে শারীরদুঃখের, মনোজ্ঞ স্ত্রী-পান-ভোজনাদির পরিসেবনে মানসদুঃখের, নীতিশাস্ত্রকুশলতা ও নিরাপদ্ সমীচীন স্থানে অবস্থিতিদ্বারা আধিভৌতিক দুঃখের এবং মণিমন্ত্রাদির সাহায্যে আধিদৈবিক দুঃখের প্রতিকার অনায়াসে সম্পন্ন হইতে পারে। ঈদৃশ সহজ উপায়ে যখন দুঃখের প্রতিকার হইতে পারে, তখন কষ্টকর শাস্ত্রোপদিষ্ট উপায়ে লোকের প্রবৃত্তি একান্ত অসম্ভব। একটি প্রবাদ আছে যে—

অর্কে চেন্মধু বিন্দেত কিমর্থং পর্ব্বতং ব্রজেৎ।
ইষ্টস্যার্থস্য সংসিদ্ধৌ কো বিদ্বান্ যত্নমাচরেৎ॥

অর্ক অর্থাৎ আকন্দবৃক্ষে যদি মধু পাওয়া যায়, তাহা হইলে মধু-আহরণ-উদ্দেশে কিজন্য লোক পর্ব্বতে যাইবে? অভিলষিত প্রয়োজন সম্পন্ন হইলে কোন্ বিদ্বান্ ব্যক্তি যত্ন করিয়া থাকে? ইহার তাৎপর্য্য এই যে, সুকর উপায়ে অভিপ্রেত কার্য্য সিদ্ধ হইতে পারিলে দুষ্কর উপায়ে কেহই প্রবৃত্ত হয় না।

এ আপত্তি আপাততঃ রমণীয় বা অকাট্য বলিয়া বোধ হইতে পারে বটে, কিন্তু অভিনিবিষ্টচিত্তে বিবেচনা করিলে ইহার অসারতা প্রতিপন্ন হইতে অধিক সময়ের অপেক্ষা থাকে না। দেখা গিয়াছে যে, যথাবিধি ঔষধসেবন, মনোজ্ঞ স্ত্রী-পান-ভোজনাদির উপযোগ, নিরাপদ্ স্থানে অবস্থিতি

ও নীতিশাস্ত্রের অভ্যাস এবং মণিমন্ত্রাদির সংগ্রহ করিয়াও আধ্যাত্মিকাদি দুঃখের প্রতিকার করিতে পারা যায় নাই। অতএব ঔষধসেবনাদি দুঃখ-নিবৃত্তির উপায় হইলেও উহা ঐকান্তিক বা অব্যভিচারী উপায় নহে। আরও বিবেচ্য যে, ঐ সকল উপায়ে তৎকালে দুঃখের নিবৃত্তি হইলেও কালান্তরে তজ্জাতীয় দুঃখের পুনরাবির্ভাব হয়, ইহাও প্রত্যক্ষসিদ্ধ। তাহার দৃষ্টান্তপ্রদর্শন অনাবশ্যক। বিবেকজ্ঞান কিন্তু দুঃখনিবৃত্তির ঐকান্তিক উপায়, অথচ বিবেকজ্ঞানদ্বারা দুঃখের সমুচ্ছেদসাধন হইলে পুনর্ব্বার দুঃখের আবির্ভাব একান্ত অসম্ভব। কেন না, মিথ্যাজ্ঞান দুঃখের নিদান বা আদিকারণ। বিবেকজ্ঞানদ্বারা মিথ্যাজ্ঞান সমূলে উন্মূলিত হইলে কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তির আশঙ্কাই হইতে পারে না। বৃক্ষ উৎপাটিত হইলে প্রকৃতিস্থ ব্যক্তি ফলের প্রত্যাশা করিতে পারে না।

যদিও বেদোক্ত যজ্ঞাদির অনুষ্ঠানদ্বারা স্বর্গলাভ করা যায়, স্বর্গ কিনা দুঃখবিরোধী সুখবিশেষ, সুতরাং তদ্দ্বারা দুঃখনিবৃত্তি হইতে পারে এবং অনেকজন্মপরম্পরায় আয়াসসাধ্য বিবেকজ্ঞান অপেক্ষা বেদোক্ত যজ্ঞাদির অনুষ্ঠান অল্পকালসাধ্যও বটে, তথাপি বেদোক্ত যজ্ঞাদির অনুষ্ঠান-দ্বারা দুঃখের সমুচ্ছেদ হইলেও অত্যন্তসমুচ্ছেদ হয় না। তাহার কারণ এই যে, বেদোক্ত যজ্ঞানুষ্ঠানে পশু ও বীজাদির হিংসা করিতে হয়। সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে বৈধহিংসাও পাপজনক। শাস্ত্রাদিষ্ট হিংসা করিলেও পাপ হইবে। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে, "মা হিংস্যাৎ সর্ব্বা ভূতানি"—অর্থাৎ কোনও প্রাণীর হিংসা করিবে না—এই নিষেধবিধির তাৎপর্য্য এই যে, হিংসা করিলেই পুরুষের প্রত্যবায় বা পাপ জন্মে। "অগ্নিষোমীয়ং পশুমালভেত"—অর্থাৎ অগ্নিষোমীয় পশুর হিংসা করিবে—ইত্যাদি বিধি-দ্বারা যজ্ঞসম্পাদনের নিমিত্ত পশুহিংসা বিহিত হইয়াছে। ইহার তাৎপর্য্য এই যে, পশু প্রভৃতির হিংসা ভিন্ন যজ্ঞ সম্পন্ন হয় না, ঐ হিংসাদ্বারা যজ্ঞসম্পাদন করিবে। কোনও প্রাণীর হিংসা করিবে না, ইহা সামান্যশাস্ত্র; আর অগ্নিষোমীয় পশুর হিংসা করিবে, ইহা বিশেষ-শাস্ত্র। শাস্ত্রীয়নিয়মানুসারে সচরাচর বিশেষশাস্ত্রের বিষয় পরিত্যাগ করিয়া তদতিরিক্তস্থলে সামান্যশাস্ত্রের বিষয় হইয়া থাকে। অর্থাৎ বিশেষশাস্ত্র সামান্যশাস্ত্রের বাধক এবং সামান্যশাস্ত্র বিশেষশাস্ত্রদ্বারা

বাধিত হইয়া থাকে। কিন্তু প্রকৃতস্থলে ঐরূপ বাধ্যবাধকভাব হইতে পারে না। অর্থাৎ বিশেষশাস্ত্র সামান্যশাস্ত্রের বাধক বা সামান্যশাস্ত্র বিশেষশাস্ত্রকর্ত্তৃক বাধিত হইতে পারে না। কেন না, পরস্পর বিরোধ না হইলে বাধ্যবাধকভাব হয় না অর্থাৎ একে অন্যের বাধা জন্মাইতে পারে না। প্রকৃতস্থলে কিছুমাত্র বিরোধ নাই। কেন না, কোনও প্রাণীকে হিংসা করিবে না—এই নিষেধবিধি বুঝাইয়া দিতেছে, প্রাণিহিংসা করিলে পুরুষকে প্রত্যবায়ভাগী হইতে হইবে। অগ্নি-ষোমীয় পশুর হিংসা করিবে—এই বিধি বুঝাইয়া দিতেছে যে, অগ্নি-ষোমীয় পশুর হিংসা যজ্ঞের উপকারক কিনা সম্পাদক। অগ্নিষোমীয় পশুর হিংসা ভিন্ন যজ্ঞ হইতে পারে না, সুতরাং অগ্নিষোমীয় পশুর হিংসাদ্বারা যজ্ঞসম্পাদন করিবে। এই দুইটি বিধির কিছুমাত্র বিরোধ হইতে পারে না। কেন না, যজ্ঞীয়পশুহিংসা যজ্ঞের সম্পাদন এবং পুরুষের প্রত্যবায়, এই উভয়েরই নির্ব্বাহ করিতে সমর্থ। সুতরাং এস্থলে বিধিদ্বয়ের বিরোধ বা বাধ্যবাধকভাব হইতে পারে না। শাস্ত্রে যদি এইরূপ উপদেশ থাকিত যে, অগ্নিষোমীয় পশুহিংসা পুরুষের পাপোৎপাদন করে না, তাহা হইলে বিরোধ এবং বাধ্যবাধকভাব হইতে পারিত। যেহেতু, পাপের উৎপাদন করা এবং না করা পরস্পর বিরুদ্ধ, ঐ বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় এক পদার্থে থাকিতে পারে না। শাস্ত্রে কিন্তু তেমন উপদেশ নাই।

এইরূপে সাংখ্যাচার্য্যেরা প্রতিপন্ন করেন যে, বৈধহিংসাতেও পাপ হইবে। অতএব বৈদিক যজ্ঞের অনুষ্ঠানে যেমন প্রভূত পুণ্যসঞ্চয় হয়, সেইরূপ ঐ যজ্ঞানুষ্ঠান হিংসাসাধ্য বলিয়া প্রভূত পুণ্যের সঙ্গে সঙ্গে যৎকিঞ্চিৎ পাপেরও সঞ্চয় হইয়া থাকে। অতএব যজ্ঞানুষ্ঠানকর্ত্তা যখন স্বোপার্জ্জিত পুণ্যরাশির ফলস্বরূপ স্বর্গসুখের উপভোগ করিবেন, তখন হিংসাজন্য পাপাংশের ফলস্বরূপ যৎকিঞ্চিৎ দুঃখও তাঁহাকে উপভোগ করিতে হইবে। কিন্তু স্বর্গী পুরুষেরা সুখের মোহিনী শক্তির প্রভাবে এমন মুগ্ধ হন যে, ঐ দুঃখকণিকাকে দুঃখ বলিয়াই বিবেচনা করেন না, অনায়াসে তাহা সহ্য করিতে সক্ষম হন।

অপিচ, বেদোক্ত স্বর্গফলজনক কর্ম্মগুলি একরূপ নহে। কর্ম্মের

তারতম্য অনুসারে কর্ম্মফলেরও অর্থাৎ স্বর্গেরও তারতম্য বা উৎকর্ষাপকর্ষ আছে। কারণের বৈজাত্য বা তারতম্য থাকিলে কার্য্যেরও বৈজাত্য বা তারতম্য অবশ্যম্ভাবী। স্বর্গের উৎকর্ষাপকর্ষ থাকিলে স্বর্গীদিগেরও কিঞ্চিৎ উৎকর্ষাপকর্ষ অপরিহার্য্য। যিনি অপেক্ষাকৃত অপকৃষ্ট স্বর্গ ভোগ করেন, তিনি উৎকৃষ্টস্বর্গভোগীর সবিশেষ সুখস্বচ্ছন্দতা অবলোকন করিয়া মনে মনে কিঞ্চিৎ দুঃখানুভব করিবেন, তাহা বিচিত্র নহে। প্রতিবেশীর নিরতিশয় সুখস্বচ্ছন্দতা দেখিলে, তাহার তুল্যশ্রেণীস্থ যে ব্যক্তির তাদৃশ সুখস্বচ্ছন্দতা নাই, তাহার মন কিয়ৎপরিমাণে ক্ষুণ্ণ হইবে, ইহা স্বাভাবিক। সুতরাং স্বর্গিগণ এককালে দুঃখপরিমুক্ত নহেন, অর্থাৎ স্বর্গীদিগেরও অত্যন্তদুঃখনিবৃত্তি হইতে পারে না।

আরও এক কথা। স্বর্গ বিনাশী, উহা চিরস্থায়ী নহে। স্বর্গ সুখবিশেষ-মাত্র। সুখ যেমন উৎপন্ন, সেইরূপ বিনাশী। সুখ নিত্য বা অবিনাশী হইতে পারে না। যাহা কারণবশতঃ উৎপন্ন হয়, কারণবিগমে বা অন্যরূপে তাহার বিনাশ হইবেই হইবে। পক্ষান্তরে, দুঃখনিবৃত্তি বিবেকজ্ঞানরূপ-কারণসাধ্য হইলেও উহা অভাবস্বরূপ, উহা ভাবপদার্থ নহে। অভাব উৎপন্ন হইলেও তাহার বিনাশ হয় না। মুদ্গরপাতনে ঘটের এবং পাটনে পটের বিনাশ হয় বটে, কিন্তু মুদ্গরপাত বা পাটনের বিগমে তজ্জনিত ঘটপটবিনাশের বিনাশ হয় না। ঘটপটের বিনাশ বিনষ্ট হইলে বা না থাকিলে, ঘটপটের সত্তা এবং উপলব্ধি অবশ্য থাকিবার কথা। তাহা সর্ব্বপ্রমাণবিরুদ্ধ, তাহা প্রকৃতিস্থ ব্যক্তির অনুমত হইতে পারে না। ঘট-পটাদিরূপ সমুৎপন্ন ভাবপদার্থের বিনাশ কিন্তু প্রত্যক্ষসিদ্ধ। দুঃখনিবৃত্তি বৈদিক যজ্ঞানুষ্ঠানের ফলরূপে কীর্ত্তিত হয় নাই। স্বর্গনামক সুখবিশেষই তাহার ফল বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। সুখ অভাবরূপ নহে, উহা ভাবরূপ। উৎপন্ন ভাবপদার্থের বিনাশ আছে, সুতরাং স্বর্গেরও অবশ্য বিনাশ আছে। ভগবান্ বলিয়াছেন—

> তে তং ভুক্ত্বা স্বর্গলোকং বিশালং
> ক্ষীণে পুণ্যে মর্ত্ত্যলোকং বিশন্তি।

তাহারা সেই বিশাল স্বর্গলোক ভোগ করিয়া পুণ্যক্ষয় হইলে মর্ত্ত্যলোকে প্রবেশ করে। অতএব সিদ্ধ হইল যে, দৃষ্ট বা লৌকিক উপায় ঔষধাদি

এবং অদৃষ্ট বা বৈদিক উপায় যজ্ঞানুষ্ঠানাদি, ইহার কোন উপায়েই দুঃখের অত্যন্তনিবৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং বেদোক্ত একমাত্র বিবেকজ্ঞান-রূপ উপায় অবলম্বন করিলেই দুঃখের অত্যন্তনিবৃত্তি হইতে পারে। দয়ালু মহর্ষি কপিল সাংখ্যদর্শনে সেই বিবেকজ্ঞানের উপদেশ করিয়াছেন। বিবেকজ্ঞান যে অজ্ঞাননিবৃত্তি দ্বারা মুক্তির সাধন, তাহা কেবল শাস্ত্রসিদ্ধ নহে, যুক্তিসিদ্ধও বটে। প্রস্তাবান্তরে, ইহা প্রদর্শিত হইয়াছে।

সাংখ্যমতে প্রমাণ তিনটি—প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আপ্তবাক্য বা শব্দ। এই প্রমাণত্রয়ও প্রস্তাবান্তরে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। প্রমাণসম্বন্ধে প্রণালীগত যে বৈলক্ষণ্য আছে, তাহা দেখান যাইতেছে। বাচস্পতিমিশ্র বলেন যে, প্রথমতঃ বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হয়। এই সংযোগের নাম বৃত্তি। ইন্দ্রিয়ের উক্তরূপ বৃত্তি হইলেই ত্রিগুণাত্মিকা বুদ্ধির তমোগুণ অভিভূত হইয়া সত্ত্বগুণের সমুদ্রেক হয়, অর্থাৎ সত্ত্বগুণের সমুদ্ভব হয় বা সত্ত্বগুণ প্রধান বা প্রবল হইয়া উঠে। এই সত্ত্বসমুদ্রেকের নাম অধ্যবসায়, বৃত্তি ও জ্ঞান। বুদ্ধির বৃত্তিরূপ জ্ঞানই হইল প্রমাণ। এই জ্ঞানদ্বারা চেতনাশক্তির বা চেতনের যে অনুগ্রহ, তাহাই প্রমাণফল বা প্রমা। ইহারই অপর নাম বোধ। প্রকৃতি অচেতন, তৎসমুদ্ভূত বুদ্ধিসত্ত্বও অচেতন। সুতরাং বুদ্ধির অধ্যবসায় বা বৃত্তিও অচেতন। অচেতন বলিয়া বুদ্ধিবৃত্তি নিজে বিষয় প্রকাশ করিতে সক্ষম হয় না। পুরুষ চেতন ও অপরিণামী। অপরিণামী পুরুষের জ্ঞান বা বৃত্তিরূপ পরিণাম হইতে পারে না। কেন না, যাহার পরিণাম হয়, তাহাকে অপরিণামী বলা যায় না। বিষয় বুদ্ধিভাস্য, বুদ্ধি পরিণামিনী, পরিণাম সর্ব্বদা হয় না, কখন-কখন হইয়া থাকে; এইজন্য সর্ব্বদা বিষয়ের ভান হয় না। বুদ্ধিবৃত্তি জড় বলিয়া স্বপ্রকাশ নহে, উহা পুরুষভাস্য, বুদ্ধিবৃত্তি অনবগত বা অজ্ঞাত অবস্থায় থাকে না, এইজন্য পুরুষ অপরিণামী। পুরুষ পরিণামী হইলে সর্ব্বদা বুদ্ধি-বৃত্তির ভান বা প্রকাশ হইতে পারিত না। কেন না, পুরুষ পরিণামী হইলে বুদ্ধির পরিণামের ন্যায় পুরুষের পরিণামও কাদাচিৎক হইবে। তাহা হইলে পুরুষের পরিণাম না হওয়া অবস্থায় বুদ্ধিবৃত্তি কখন অজ্ঞাতও থাকিতে পারে। পুরুষ অপরিণামী বলিয়াই বুদ্ধিবৃত্তি অজ্ঞাত থাকিতে

পারে না। বুদ্ধিবৃত্তি বিষয়াকার, সুতরাং বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশ হইলেই সঙ্গে সঙ্গে বিষয়ের প্রকাশ হয়। এইজন্য আত্মা সর্ব্বব্যাপী হইলেও সর্ব্বদা সর্ব্ববিষয় প্রকাশ পায় না। কেন না, বুদ্ধিবৃত্তির সাহায্যেই বিষয়ের প্রকাশ হয়। বিষয়াকার-বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশেই বিষয়ের প্রকাশ।

বুদ্ধিসত্ত্বে পুরুষ প্রতিবিম্বিত হন। আবরক তমোগুণ অভিভূত হইলে সত্ত্বগুণের উদ্ভব হয়। সত্ত্ব স্বচ্ছ, তাহাতে পুরুষের প্রতিবিম্ব পড়ে। মলিন আদর্শ উজ্জ্বল আলোকের নিকটবর্ত্তী হইলেও উজ্জ্বলিত হয় না। কিন্তু নির্ম্মল আদর্শ উজ্জ্বল বস্তুর সন্নিধানে উজ্জ্বলতা ধারণ করে। সেইরূপ চিচ্ছক্তির সন্নিধান থাকিলেও তমোভিভূত চিত্তে চিচ্ছায়া বা প্রকাশরূপতা হয় না। সত্ত্বসমুদ্রেক হইলে চিচ্ছক্তির সান্নিধ্যবশতঃ চিত্তও উজ্জ্বলিত বা প্রকাশরূপতা প্রাপ্ত হয়। এতদ্দ্বারা চিৎপ্রতিবিম্বের বিষয় কিয়ৎপরিমাণে বুঝা যাইতে পারে। বুদ্ধিসত্ত্বে চিতিশক্তির প্রতিবিম্ব পড়িলেই, জ্ঞানাদি বৃত্তিগুলি বস্তুগত্যা বুদ্ধিতত্ত্বের ধর্ম্ম হইলেও, পুরুষের ধর্ম্ম বলিয়া প্রতীয়মান হয়। মলিন দর্পণে মুখের প্রতিবিম্ব পড়িলে দর্পণের মালিন্য যেমন মুখে পরিলক্ষিত হয়, সেইরূপ বুদ্ধিতত্ত্বগত জ্ঞানাদি বৃত্তিও পুরুষগতরূপে প্রতিভাত হয়। ইহারই নাম চেতনাশক্তির অনুগ্রহ, ইহারই নাম পৌরুষেয় বোধ। পক্ষান্তরে, বুদ্ধিতত্ত্ব ও তাহার অধ্যবসায় অচেতন হইলেও উহাতে চেতন পুরুষ প্রতিবিম্বিত হন বলিয়া উহা চেতনের ন্যায় প্রতীয়মান হয়। এই অবস্থায় পুরুষ এবং বুদ্ধিসত্ত্ব অভিন্ন বলিয়া বোধ হয়। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, বাচস্পতিমিশ্রের মতে বুদ্ধিবৃত্তিতে পুরুষ প্রতিবিম্বিত হন, পুরুষে বুদ্ধিবৃত্তি প্রতিবিম্বিত হয় না। পাতঞ্জলভাষ্যকার বেদব্যাসের মতও ঐরূপ। কিন্তু সাংখ্যভাষ্যকার বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে বুদ্ধি-বৃত্তি ও পুরুষ এই উভয়েতেই উভয়ের প্রতিবিম্ব অঙ্গীকৃত হইয়াছে। তাঁহার মতে পুরুষ যেমন বুদ্ধিবৃত্তিতে প্রতিবিম্বিত হন, বুদ্ধিবৃত্তিও সেই-রূপ পুরুষে প্রতিবিম্বিত হয়। তিনি বলেন, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইলে বুদ্ধির বিষয়াকার পরিণাম বা বৃত্তি হয়। সেই বিষয়াকার বুদ্ধিবৃত্তি পুরুষে প্রতিবিম্বিত হইয়া ভাসমান হয়। পুরুষ অপরিণামী, অথচ তাঁহার বুদ্ধির ন্যায় বিষয়াকারতা ভিন্ন বিষয়গ্রহণ বা বিষয়ভোগ হইতে পারে না। অতএব পুরুষে প্রতিবিম্বরূপ বিষয়াকারতা স্বীকার

করিতে হইতেছে। বিজ্ঞানভিক্ষু নিজমত-সমর্থনের জন্য নিম্নলিখিত বাক্য প্রমাণরূপে উদ্ধৃত করিয়াছেন—

তস্মিংশ্চিদ্দর্পণে স্ফারে সমস্তা বস্তুদৃষ্টয়ঃ।
ইমাস্তাঃ প্রতিবিম্বন্তি সরসীব তটদ্রুমাঃ॥

তটস্থ বৃক্ষসকল যেমন সরোবরে প্রতিবিম্বিত হয়, সেইরূপ বিস্তৃত সেই চৈতন্যস্বরূপ দর্পণে সমস্ত বস্তুদৃষ্টি অর্থাৎ বুদ্ধির বিষয়াকার বৃত্তিসকল প্রতিবিম্বিত হয়। তিনি উপসংহারে বলেন যে—

প্রমাতা চেতনঃ শুদ্ধঃ প্রমাণং বৃত্তিরেব নঃ।
প্রমাঽর্থাকারবৃত্তীনাং চেতনে প্রতিবিম্বনম্॥

আমাদিগের অর্থাৎ সাংখ্যদিগের মতে বিশুদ্ধ চেতন অর্থাৎ পুরুষ, প্রমাতা অর্থাৎ প্রমাসাক্ষী। বিষয়াকার বুদ্ধিবৃত্তি প্রমাণ। বিষয়াকার বুদ্ধিবৃত্তি-সকলের চেতনে কিনা পুরুষে প্রতিবিম্বন প্রমা। প্রত্যক্ষের ন্যায় অনু-মানাদিস্থলেও সাংখ্যমতে উক্তরূপ প্রমাণপ্রমেয়ব্যবহার বুঝিতে হইবে। বুদ্ধিবৃত্তি ও চৈতন্যের পরস্পর প্রতিবিম্ব হয় বলিয়াই প্রজ্বলিত লৌহপিণ্ডে অগ্নিব্যবহারের ন্যায় বুদ্ধিবৃত্তিতে বোধব্যবহার হইয়া থাকে। বুদ্ধিবৃত্তি ক্ষণভঙ্গুর, এইজন্য বোধও ক্ষণভঙ্গুর বলিয়া বিবেচিত হয়। বিজ্ঞানভিক্ষু স্পর্দ্ধার সহিত বলিয়াছেন যে, অল্পবুদ্ধি ব্যক্তিসকল বুদ্ধিবৃত্তি ও বোধের বিবেক অর্থাৎ পার্থক্য বুঝিতে সক্ষম নহে। তার্কিকেরাও এ বিষয়ে ভ্রান্ত হইয়াছেন। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধেরাও ভ্রান্ত হইয়াছে। সাংখ্যেরা বুদ্ধিবৃত্তি ও বোধের বিবেক বুঝিতে পারিয়াছেন বলিয়াই তাঁহাদের শ্রেষ্ঠতা। বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে জ্ঞানাত্মক বুদ্ধিবৃত্তির ন্যায় সুখদুঃখাত্মক বুদ্ধিবৃত্তিও পুরুষে প্রতিবিম্বিত হয়। অর্থাৎ পুরুষে সাক্ষাৎসম্বন্ধে সুখদুঃখাদি না থাকিলেও প্রতিবিম্বরূপে সুখদুঃখাদির অস্তিত্ব আছে।

সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন, যে অতীন্দ্রিয় অর্থাৎ যাহা প্রত্যক্ষগোচর হয় না, তাহা অনুমানসিদ্ধ। যাহা অনুমানদ্বারাও সিদ্ধ হয় না, তাহা আপ্ত-বাক্য অনুসারে সিদ্ধ হইবে। প্রধানপুরুষাদি প্রত্যক্ষের অগোচর হইলেও অনুমানসিদ্ধ। মহদাদিক্রমে সৃষ্টিক্রম অনুমানসিদ্ধ না হইলেও আপ্তবাক্য-সিদ্ধ অর্থাৎ শাস্ত্রসিদ্ধ। প্রত্যক্ষ হয় না বলিয়া যেমন ষষ্ঠ ইন্দ্রিয়ার্থ ও সপ্তম রসের অভাবনিশ্চয় হয়, সেইরূপ প্রধানপুরুষাদিরও অভাবনিশ্চয়

হউক, এ আপত্তি সঙ্গত নহে। যেহেতু অতিদূরত্ব, অতিনিকটত্ব, ইন্দ্রিয়ঘাত, মনের অনবস্থান বা অভিনিবেশাভাব, বিষয়ের সূক্ষ্মতা, ব্যবধান, অভিভব, অনুদ্ভব এবং তুল্যবস্বন্তরের সংশ্লেষবশতঃ বিদ্যমান বস্তুরও উপলব্ধি বা প্রত্যক্ষ হয় না। আকাশে উৎপতিত পতত্রী কিয়ৎক্ষণ দৃষ্টিগোচর হইয়া যখন অতিদূর প্রদেশে গত হয়, তখন আর দৃষ্টিগোচর হয় না। কিন্তু দৃষ্টিগোচর না হইলেও তাহার অভাবনিশ্চয় করা যাইতে পারে না। লোচনস্থ অঞ্জন চক্ষুর অতি নিকট বলিয়া দৃষ্ট হয় না। ইন্দ্রিয়ঘাত অন্ধত্ব-বধিরত্বাদি। অন্ধ ব্যক্তি বিদ্যমান বস্তু দেখিতে পায় না, বধির ব্যক্তি বিদ্যমান শব্দ শুনিতে পায় না। অনবস্থিতচিত্ত অর্থাৎ যাহার মন বিষয়ান্তরে আসক্ত, তথাবিধ ব্যক্তি উজ্জ্বল-আলোক-স্থিত ইন্দ্রিয়সন্নিকৃষ্ট বিষয়ও উপলব্ধি করিতে সক্ষম হয় না। পরমাণু প্রভৃতি সূক্ষ্মবস্তু ইন্দ্রিয়সন্নিকৃষ্ট হইলেও সূক্ষ্ম বলিয়া দৃষ্টিগোচর হয় না। যবনিকার অন্তরালস্থ বস্তু ব্যবহিত বলিয়া দৃষ্ট হয় না। রাত্রিকালের ন্যায় দিবাকালে গ্রহনক্ষত্রমণ্ডল বিদ্যমান থাকিলেও সূর্য্যের প্রখরতেজে অভিভূত হয় বলিয়া দেখিতে পাওয়া যায় না। দুগ্ধাদি অবস্থায় দধ্যাদি এবং তিলে তৈল উদ্ভূত হয় নাই বলিয়া উপলব্ধ হয় না। ক্ষীরমিশ্রিত নীর, জলাশয়-পতিত বৃষ্টিজল তুল্যবস্বন্তরের সংশ্লেষবশতঃ পৃথক্‌রূপে দৃষ্ট হয় না। উল্লিখিত উদাহরণপ্রপঞ্চ দ্বারা স্থির হইল যে, প্রত্যক্ষের প্রবৃত্তি না হইলেই বস্তুর অভাবনিশ্চয় করা যাইতে পারে না। কেন না, উক্ত উদাহরণাবলীতে বস্তু বিদ্যমান রহিয়াছে, অথচ প্রত্যক্ষের প্রবৃত্তি হইতে পারিতেছে না। অতএব সিদ্ধান্ত হইতেছে যে, যে বস্তু প্রত্যক্ষযোগ্য, তদ্বিষয়ে প্রত্যক্ষের প্রবৃত্তি না হইলে তাহার অভাবনিশ্চয় করা যাইতে পারে। ঘটপটাদি প্রত্যক্ষযোগ্য পদার্থ, অথচ গৃহে তাহার প্রত্যক্ষ না হইলে, গৃহে ঘটপটাদি নাই—এইরূপ অভাবনিশ্চয় হইতে পারে। ইচ্ছা না থাকিলেও বাধ্য হইয়া চার্ব্বাকের ইহা স্বীকার করিতে হইবে। ইহা স্বীকার না করিলে, চার্ব্বাক যখন গৃহ হইতে বহির্গত হয়, তখন সে গৃহজন দেখিতে পায় না, সুতরাং তাহাদের অভাবনিশ্চয় করিয়া কপালে করাঘাতপূর্ব্বক উচ্চস্বরে রোদন করাই তাহার কর্ত্তব্য হইতে পারে। তাহার কোন আত্মীয়ের মৃত্যু হইলে সেও ঐরূপ করিয়া থাকে। অতএব

যাহা প্রত্যক্ষযোগ্য, তাহার প্রত্যক্ষ না হইলে তাহার অভাবনিশ্চয় হইতে পারে। কিন্তু যাহা প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, প্রত্যক্ষ হয় না বলিয়া তাহার অভাবনিশ্চয় হইতে পারে না। প্রধানপুরুষাদি সূক্ষ্ম বলিয়া প্রত্যক্ষের অযোগ্য, সুতরাং প্রত্যক্ষ হয় না বলিয়া তাহাদের অভাব-নিশ্চয় করা নিতান্তই অসঙ্গত। কেন না, অন্য প্রমাণদ্বারা তাহাদের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হয়। প্রমাণসিদ্ধ বস্তুতে প্রত্যক্ষের প্রবৃত্তি না হইলে, তাহা প্রত্যক্ষের অযোগ্য, ইহাই সিদ্ধান্ত করিতে হয়। কারণ, দৃঢ়তর প্রমাণদ্বারা বস্তুর অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হইতেছে, অথচ তাহাতে প্রত্যক্ষের প্রবৃত্তি হইতেছে না। সুতরাং তাহা প্রত্যক্ষের যোগ্য নহে বলিয়াই প্রত্যক্ষ হইতেছে না, এতদ্ভিন্ন আর কি বলা যাইতে পারে। ষষ্ঠ ইন্দ্রিয়ার্থ ও সপ্তম রস কোনও প্রমাণদ্বারা প্রতিপন্ন হয় না। সুতরাং উহারা প্রত্যক্ষের অযোগ্য, এরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে না। অতএব প্রত্যক্ষ হয় না বলিয়া ষষ্ঠ ইন্দ্রিয়ার্থ ও সপ্তম রসের অভাবনিশ্চয় করা যাইতে পারে। ইন্দ্রিয়ার্থ, অথচ ইন্দ্রিয়েব যোগ্য নহে, এরূপ কল্পনা করাও অসঙ্গত।

সাংখ্যমতে প্রমেয় বা পদার্থগুলি 'তত্ত্ব'নামে অভিহিত। তত্ত্ব পঞ্চ-বিংশতিপ্রকার—মূলপ্রকৃতি, মহত্তত্ত্ব, অহঙ্কার, শব্দতন্মাত্র, স্পর্শতন্মাত্র, রূপতন্মাত্র, রসতন্মাত্র, ও গন্ধতন্মাত্র—এই পঞ্চতন্মাত্রপঞ্চক, পঞ্চ কর্ম্মে-ন্দ্রিয়, পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয়, ও মন—এই একাদশেন্দ্রিয়, পঞ্চমহাভূত এবং পুরুষ। তন্মধ্যে প্রথম চতুর্ব্বিংশতি তত্ত্ব জড়বর্গ, পুরুষ চেতন। সাংখ্যা-চার্য্যেরা ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর অভেদ স্বীকার করেন, সুতরাং প্রকৃত্যাদির ধর্ম্মও প্রকৃত্যাদিরূপেই পরিগৃহীত। এই তত্ত্বগুলি চারি শ্রেণীতে বিভক্ত করা হইয়াছে। কোন তত্ত্ব কেবলই প্রকৃতি অর্থাৎ কাহারও বিকৃতি নহে। কোন কোন তত্ত্ব প্রকৃতি-বিকৃতি অর্থাৎ উভয়াত্মক। কোন কোন তত্ত্ব কেবল বিকৃতি অর্থাৎ কোনও তত্ত্বের প্রকৃতি নহে। কোন তত্ত্ব অনুভয়াত্মক অর্থাৎ প্রকৃতিও নহে, বিকৃতিও নহে। প্রকৃতিশব্দের অর্থ উপাদান-কারণ, বিকৃতিশব্দের অর্থ কার্য্য। মূলপ্রকৃতি অর্থাৎ যাহা হইতে জগতের উৎপত্তি হইয়াছে, যাহার অপর নাম প্রধান, তাহার কোন কারণ হইতে উৎপত্তি সম্ভবে না। কেন না, মূলপ্রকৃতি কারণজন্য হইলে সেই কারণও

কারণান্তরজন্য, সেই কারণান্তরও অপরকারণজন্য—ইত্যাদিরূপে অনবস্থা-দোষ হইয়া পড়ে। অতএব মূলকারণ উৎপন্ন বস্তু নহে, উহা স্বতঃসিদ্ধ—ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। এতাবতা সিদ্ধ হইল যে, মূলপ্রকৃতি কেবলই প্রকৃতি, কাহারও বিকৃতি নহে। মহত্তত্ত্ব, অহঙ্কারতত্ত্ব ও পঞ্চতন্মাত্র—এই সাতটি তত্ত্ব প্রকৃতি-বিকৃতি বা উভয়রূপ। অর্থাৎ ইহারা কোন তত্ত্বের প্রকৃতি এবং কোন তত্ত্বের বিকৃতি। মহত্তত্ত্ব মূলপ্রকৃতি হইতে উৎপন্ন হইয়াছে, সুতরাং উহা মূলপ্রকৃতির বিকৃতি। এবং মহত্তত্ত্ব হইতে অহঙ্কারতত্ত্বের উৎপত্তি হইয়াছে, এইজন্য মহত্তত্ত্ব অহঙ্কারতত্ত্বের প্রকৃতি। উক্তরূপে অহঙ্কারতত্ত্ব মহত্তত্ত্বের বিকৃতি এবং তাহা হইতে পঞ্চ-তন্মাত্র ও একাদশ ইন্দ্রিয়ের উৎপত্তি হইয়াছে বলিয়া অহঙ্কারতত্ত্ব পঞ্চ-তন্মাত্র ও একাদশেন্দ্রিয়ের প্রকৃতি। পঞ্চতন্মাত্রও উক্তরূপে অহঙ্কার-তত্ত্বের বিকৃতি, এবং তাহা হইতে পঞ্চমহাভূতের উৎপত্তি হইয়াছে বলিয়া পঞ্চমহাভূতের প্রকৃতি। পঞ্চমহাভূত এবং একাদশ ইন্দ্রিয় কোনও তত্ত্বান্তরের উপাদান বা আরম্ভক হয় না। এজন্য উহারা প্রকৃতি নহে। উহারা পঞ্চতন্মাত্র ও অহঙ্কার হইতে সমুৎপন্ন হইয়াছে বলিয়া বিকৃতি বটে। অতএব পঞ্চমহাভূত ও একাদশ ইন্দ্রিয়, ইহারা কেবলই বিকৃতি, কাহারও প্রকৃতি নহে। পুরুষ অনুভয়াত্মক অর্থাৎ প্রকৃতিও নহে, বিকৃতিও নহে। স্মরণ করিতে হইবে, প্রকৃতিশব্দের অর্থ কারণ, বিকৃতি-শব্দের অর্থ কার্য্য। পুরুষ কূটস্থ অর্থাৎ জন্যধর্ম্মের অনাশ্রয়, অবিকারী ও অসঙ্গ। এজন্য পুরুষ কারণ হইতে পারে না। পুরুষ নিত্য, তাহার উৎপত্তি নাই, সুতরাং কার্য্যও হইতে পারে না। অতএব পুরুষ অনুভয়াত্মক।

পূর্ব্বে বলা হইয়াছে যে, অতীন্দ্রিয় পদার্থগুলি অনুমানসিদ্ধ। জগৎরূপ কার্য্যদ্বারা তাহার মূলকারণ অনুমেয়। কেন না, কারণ ভিন্ন কার্য্য হইতে পারে না। কিন্তু এ বিষয়ে বাদীদিগের বিস্তর মতভেদ পরিলক্ষিত হয়। বৌদ্ধেরা অসদ্বাদী। তাঁহাদের মতে অভাব হইতে ভাবের উৎপত্তি হয়। তাঁহারা বলেন, বীজ হইতে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না। কিন্তু পার্থিব উষ্ণতা ও জলাদির সংযোগে বীজ বিনষ্ট হইলে তবে অঙ্কুরের উৎপত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং ভাবরূপ বীজ অঙ্কুরের কারণ নহে, বীজের

প্রধ্বংসরূপ অভাবই অঙ্কুররূপ ভাবপদার্থের কারণ। এই দৃষ্টান্তদ্বারা সর্ব্বত্রই অভাব ভাবোৎপত্তির কারণ, বৌদ্ধেরা এতাদৃশ সিদ্ধান্তে উপনীত হন। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন, এ সিদ্ধান্ত ভ্রমাত্মক। বীজের প্রধ্বংসের পরে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় সত্য। কিন্তু বীজের নিরন্বয় বিনাশ হয় না। বীজ বিনষ্ট হয় বটে, কিন্তু বিনষ্ট বীজের অবয়ব বিনষ্ট হয় না। ঐ ভাবভূত বীজাবয়ব অঙ্কুরের উৎপাদক। বীজাভাব অঙ্কুরের উৎপাদক নহে। অভাব ভাবোৎপত্তির কারণ হইলে, অভাব সর্ব্বস্থলে সুলভ বলিয়া সর্ব্বস্থলে সব্বভাবের উৎপত্তি হইতে পারে। অতএব অভাব ভাবোৎপত্তির কারণ নহে। ভাবপদার্থই ভাবপদার্থের উৎপত্তির কারণ। বৌদ্ধদিগেব অসদ্বাদের ন্যায় বৈদান্তিকদিগের বিবর্ত্তবাদও সাংখ্যাচার্য্যদিগের আদৃত হয় নাই। বিকারবাদ বা পরিণামবাদেরই তাঁহারা আদর করিয়াছেন। বিকার ও বিবর্ত্তের লক্ষণ এইরূপ নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে—

সতত্ত্বতোঽন্যথা প্রথা বিকার ইত্যুদীরিতঃ।
অতত্ত্বতোঽন্যথা প্রথা বিবর্ত্ত ইত্যুদাহৃতঃ॥

অর্থাৎ বস্তুর সহিত যে অন্যথাপ্রথা কিনা অন্যরূপ জ্ঞান, তাহা বিকার, আর বস্তু না থাকিয়াও যে অন্যরূপ জ্ঞান হয়, তাহার নাম বিবর্ত্ত। ইহার তাৎপর্য্য এই যে, পরিণামবাদীদিগের মতে কারণ বিকৃত বা অবস্থান্তর-প্রাপ্ত অর্থাৎ কার্য্যাকারে পরিণত হয়। সুতরাং কার্য্যরূপ বস্তু আছে। কার্য্যজ্ঞান নির্বস্তুক নহে। বিবর্ত্তবাদীদিগের মতে, কারণ অবিকৃতই থাকে, অথচ তাহাতে বস্তুগত্যা কার্য্য না থাকিলেও কার্য্যের প্রতীতি হয় মাত্র। দুগ্ধের দধিভাবাপত্তি প্রভৃতি পরিণামবাদের দৃষ্টান্ত এবং রজ্জুতে সর্পপ্রতীতি প্রভৃতি বিবর্ত্তবাদের দৃষ্টান্ত।. বৈদান্তিকেরা বিবেচনা করেন যে, যেমন সর্প না থাকিলেও রজ্জুতে সর্পের প্রতীতি হইতেছে, সেইরূপ প্রপঞ্চ বা জগৎ না থাকিলেও ব্রহ্মে প্রপঞ্চের প্রতীতি হইতেছে। রজ্জুসর্পের প্রতীতির কারণ যেমন ইন্দ্রিয়দোষ, সেইরূপ প্রপঞ্চপ্রতীতির কারণ অনাদি-অবিদ্যা-রূপ দোষ। রজ্জুতে প্রতীয়মান সর্প যেমন রজ্জুর বিবর্ত্ত, ব্রহ্মে প্রতীয়মান প্রপঞ্চও সেইরূপ ব্রহ্মের বিবর্ত্তমাত্র। প্রকৃতপক্ষে প্রপঞ্চ-নামে কোন বস্তু নাই। রজ্জুসর্পের ন্যায় প্রপঞ্চও প্রতীয়মান মাত্র।

সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে, রজ্জুতে সর্পপ্রতীতি হইবার পর নৈপুণ্য-সহকারে প্রণিধানপূর্ব্বক বিবেচনা করিলে, 'ইহা সর্প নহে, ইহা রজ্জু'—এইরূপ বাধজ্ঞান উপস্থিত হয়। সুতরাং রজ্জুতে সর্পপ্রতীতি যে ভ্রমাত্মক, তাহা বেশ বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু প্রপঞ্চসম্বন্ধে ঐরূপ বাধজ্ঞান কখনই হয় না। অতএব প্রপঞ্চপ্রতীতি ভ্রমাত্মক, ইহা বলা যাইতে পারে না। এই যুক্তি অনুসারে সাংখ্যাচার্য্যেরা বিবর্ত্তবাদে অনাস্থা প্রদর্শনপূর্ব্বক পরিণামবাদের পক্ষপাতী হইয়াছেন। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে, পরিণামবাদে কার্য্য কারণ হইতে ভিন্ন নহে, কারণের অবস্থান্তর মাত্র। দুগ্ধ দধিরূপে, সুবর্ণ কুণ্ডলরূপে, মৃত্তিকা ঘটরূপে এবং তন্তু পটরূপে পরিণত হয়। অতএব দধি, কুণ্ডল, ঘট ও পট, যথাক্রমে দুগ্ধ, সুবর্ণ, মৃত্তিকা ও তন্তু হইতে বস্তুগত্যা ভিন্ন—ইহা বলা যাইতে পারে না। কার্য্য যদি কারণ হইতে ভিন্নই না হইল, তাহা হইলে ইহাও বুঝিতে পারা যায় যে, উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্য সূক্ষ্মরূপে বিদ্যমান ছিল। কারকব্যাপার অর্থাৎ যে সকল উপায়ে কার্য্যের উৎপত্তি হয় বলিয়া সচরাচর বিবেচনা করা যায়, বাস্তবিক ঐ সকল উপায় বা কারকব্যাপার কার্য্যের উৎপাদক নহে। কেন না, তাহার পূর্ব্বেও ত কার্য্য সূক্ষ্মরূপে কারণে বিদ্যমান ছিল। অতএব কারকব্যাপার কার্য্যের উৎপাদক নহে,—অভিব্যঞ্জক বা প্রকাশক। অর্থাৎ পূর্ব্বে সূক্ষ্ম ও অব্যক্তরূপে কার্য্য বিদ্যমান ছিল, কারকব্যাপার-দ্বারা তাহার স্থূলরূপে অভিব্যক্তি হয় মাত্র। এখন বেশ বুঝা যাইতেছে যে, সাংখ্যাচার্য্যেরা পরিণামবাদ অবলম্বন করায় সৎকার্য্যবাদ অবলম্বন করিতেও বাধ্য হইয়াছেন। বস্তুতই তাঁহারা সৎকার্য্যবাদী। এই সৎকার্য্যবাদের প্রবল প্রতিপক্ষ নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যগণ। তাঁহারা সৎ হইতে অসতের উৎপত্তি হয়, এই মতের পক্ষপাতী। সুতরাং তাঁহারা আরম্ভবাদী। তাঁহাদের মতে জগতের মূলকারণ অর্থাৎ চতুর্ব্বিধ পরমাণু সৎ অর্থাৎ সর্ব্বদা বিদ্যমান। দ্ব্যণুক হইতে মহাবয়বী পর্য্যন্ত কার্য্যগুলি সাক্ষাৎ বা পরম্পরাসম্বন্ধে পরমাণু-সমারব্ধ অর্থাৎ পরমাণু হইতে উৎপন্ন। সুতরাং কার্য্যকলাপ উৎপত্তির পূর্ব্বে অসৎ অর্থাৎ ছিল না, উৎপত্তির পরে সৎ হইয়াছে। অতএব সৎ হইতে

অসতের উৎপত্তি, ইহা সিদ্ধ হইল। আরম্ভবাদীদিগের মতে কার্য্য কারণ হইতে সম্পূর্ণ ভিন্ন। কেন না, কার্য্যোৎপত্তির পূর্ব্বেও কারণ সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান, কার্য্য কিন্তু তৎকালে অসৎ অর্থাৎ অবিদ্যমান।

উৎপত্তির পূর্ব্বেও কার্য্য সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান ছিল, ইহা প্রতিপন্ন হইলেই আরম্ভবাদের মেরুদণ্ড ভগ্ন হইয়া যায়। এই অভিপ্রায়ে সৎকার্য্যবাদ সমর্থন করিবার জন্য সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে, কারণ-ব্যাপারের পূর্ব্বে যদি বস্তুতই কার্য্য অসৎ অর্থাৎ অবিদ্যমান হইত, তবে কেহই কার্য্যের সত্ত্ব অর্থাৎ বিদ্যমানত্ব সম্পাদন করিতে সমর্থ হইত না। সহস্র শিল্পী যত্ন করিয়াও নীলকে পীত বা পীতকে নীল করিতে পারে না। কারণ, নীল পীত নহে। তদ্রূপ কার্য্য বস্তুতঃ অসৎ হইলে কোন-মতেই সৎ হইতে পারে না। আপত্তি হইতে পারে যে, যেমন ঘট পাকের পূর্ব্বে শ্যামবর্ণ এবং পাকের পরে রক্তবর্ণ হয়, সেইরূপ কার্য্যও কারণব্যাপারের পূর্ব্বে অসৎ এবং কারণব্যাপারের পরে সৎ হইবার বাধা নাই। অর্থাৎ কালভেদে শ্যামত্ব ও রক্তত্বের ন্যায় অসত্ত্ব ও সত্ত্বও ঘটের ধর্ম্ম হইতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, তাহা হইলেই প্রকারান্তরে সৎকার্য্যবাদের অঙ্গীকার করা হয়। কেন না, শ্যামাবস্থা ও রক্তাবস্থা—এই উভয়কালে ঘট সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান বলিয়া কালভেদে ঘটের শ্যামত্ব ও রক্তত্বরূপ ধর্ম্মভেদ হইতে পারে। প্রকৃতস্থলে কাল-ভেদে অসত্ত্ব ও সত্ত্ব ঘটের ধর্ম্ম অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বকালে ঘটের অসত্ত্ব এবং উৎপত্তির পরে তাহার সত্ত্ব—ইহা স্বীকার করিলেই উভয়কালে অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্ব্বকালে ও পরকালে ঘটের সত্তা অর্থাৎ বিদ্যমানতাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, ধর্ম্মীর আশ্রয়েই ধর্ম্মের অব-স্থিতি। কারণব্যাপারের পূর্ব্বে ধর্ম্মিরূপ ঘট নাই, অথচ তাহার ধর্ম্ম অসত্ত্ব থাকিবে, ইহা একান্ত অসম্ভব ও হাস্যাস্পদ।

কারণব্যাপারের পূর্ব্বেও যদি কার্য্য সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান থাকে, তবে কারণব্যাপার ব্যর্থ—এ আপত্তিও অসঙ্গত। কেন না, সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান কার্য্যই কারণব্যাপারদ্বারা অভিব্যক্ত হয় অর্থাৎ কার্য্য কারণ-ব্যাপারের পূর্ব্বেও সৎ, সন্দেহ নাই, কিন্তু কারণব্যাপারের পূর্ব্বে তাহা অনভিব্যক্ত থাকে, কারণব্যাপারদ্বারা তাহার অভিব্যক্তি হয়।

সুতরাং কারণব্যাপার নিরর্থক নহে। নিপীড়নদ্বারা তিলে তৈলের, অবঘাতদ্বারা ধান্যে তণ্ডুলের, এবং দোহনদ্বারা গবাদিতে দুগ্ধের অভিব্যক্তি হয়—ইহা কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। তিলে তৈলের, ধান্যে তণ্ডুলের এবং গবাদিতে দুগ্ধের বিদ্যমানতা সর্ব্ববাদিসিদ্ধ। সুতরাং কারণ-ব্যাপারদ্বারা সতের অভিব্যক্তি সকলকেই স্বীকার করিতে হইতেছে।

সতের অভিব্যক্তির দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইল। কিন্তু অসতের উৎপত্তির একটিও দৃষ্টান্ত নাই। যাহা বস্তুগত্যা অসৎ, কোনকালে তাহার উৎপত্তি হয় না—হইতে পারে না। মনুষ্যশৃঙ্গ, কূর্ম্মরোম ও গগন-কমলিনী বস্তুগত্যা সৎ নহে, এইজন্য তাহাদের উৎপত্তি কেহ কোন-কালে দেখেন নাই, শুনেন নাই। অতএব সিদ্ধ হইল যে, সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান কার্য্যেরই কারণব্যাপারদ্বারা অভিব্যক্তি হয়, অসতের উৎপত্তি হয় না। আর এক কথা। যে কারণের সহিত যে কার্য্যের সম্বন্ধ আছে, সেই কারণ হইতে সেই কার্য্যের আবির্ভাব বা উৎপত্তি হয়; যে কারণের সহিত যে কার্য্যের সম্বন্ধ নাই, সেই কারণ হইতে সেই কার্য্যের আবির্ভাব বা উৎপত্তি হয় না; ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তন্তুর সহিত পটের এবং মৃত্তিকার সহিত ঘটের কোনরূপ সম্বন্ধ আছে বলিয়া তন্তু হইতে পটের এবং মৃত্তিকা হইতে ঘটের আবির্ভাব বা উৎ-পত্তি হইয়া থাকে। তন্তুর সহিত ঘটের বা মৃত্তিকার সহিত পটের কোনরূপ সম্বন্ধ নাই বলিয়া তন্তু হইতে ঘটের বা মৃত্তিকা হইতে পটের আবির্ভাব বা উৎপত্তি হয় না।

গবাদি-শরীরের বা তদুপাদানের সহিত শৃঙ্গের এবং মনুষ্যাদি-শরীরের বা তদুপাদানের সহিত রোমের সম্বন্ধ আছে বলিয়া গবাদির শৃঙ্গ এবং মনুষ্যাদির রোম হইয়া থাকে। মনুষ্যশরীরের বা তদুপাদানের সহিত শৃঙ্গের, এবং কূর্ম্মশরীরের বা তদুপাদানের সহিত রোমের কোনরূপ সম্বন্ধ নাই বলিয়া মনুষ্যের শৃঙ্গ এবং কূর্ম্মের রোম হয় না। উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটাদি-কার্য্যের মৃত্তিকাদি-কারণের সহিত সম্বন্ধ না থাকিলে অপরাপর কার্য্য যেমন উৎপত্তির পূর্ব্বে মৃত্তিকার সহিত সম্বন্ধ-শূন্য, ঘটও সেইরূপ উৎপত্তির পূর্ব্বে মৃত্তিকার সহিত সম্বন্ধশূন্য। তাহা হইলে মৃত্তিকা হইতে ঘটেরই উৎপত্তি হয়, পটাদি অপরাপর কার্য্যের

উৎপত্তি হয় না—এরূপ নিয়ম হইবার কোনও কারণ নাই। সম্বন্ধশূন্যতার ইতরবিশেষ না থাকায় সমস্ত কার্য্য সমস্ত কারণ হইতে সমুৎপন্ন হইতে পারে। এই অব্যবস্থা অর্থাৎ অনিয়মের নিবারণের জন্য অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে, উৎপত্তির পূর্ব্বেও কারণবিশেষের সহিত কার্য্যবিশেষের সম্বন্ধ থাকে। তাহা হইলেই সৎকার্য্যবাদ সিদ্ধ হইল। কেন না, একাধিক বিদ্যমান বস্তুরই পরস্পর সম্বন্ধ হইতে পারে। একটি বিদ্যমান, অপরটি অবিদ্যমান—এ উভয়ের পরস্পর সম্বন্ধ কোনক্রমেই হইতে পারে না।

যদি বলা হয় যে, কারণগত এমন অসাধারণ শক্তি আছে,—যাহার প্রভাবে কারণবিশেষ কার্য্যবিশেষের উৎপাদন করে, সমস্ত কার্য্যের উৎপাদন করে না। তাহা হইলেও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, ঐ অসাধারণ শক্তির সহিত কার্য্যবিশেষের কোনরূপ সম্বন্ধ আছে কি না? যদি সম্বন্ধ থাকে, তবে অসতের সহিত সম্বন্ধ থাকিতে পাবে না বলিযা সৎকার্য্যবাদ সিদ্ধ হয়। পক্ষান্তরে, সম্বন্ধ না থাকিলে কাবণের ন্যায় কারণগতশক্তিও কার্য্যবিশেষের নিয়ামক হইতে পারে না। সুতরাং 'অব্যবস্থা'দোষ উপস্থিত হয়। ফলতঃ কারণগতশক্তি কার্য্যের অব্যক্তাবস্থা মাত্র। অন্যরূপ শক্তিবিষয়ে কোনও প্রমাণ নাই। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, কার্য্য কারণ হইতে ভিন্ন নহে। উহা কারণাত্মক। কারণ সৎ, এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। সুতরাং কারণ হইতে অভিন্ন এবং কারণাত্মক কার্য্যও সৎ—ইহাতেও মতান্তর হইবার কোন॰ কারণ নাই। কার্য্য কারণের অবস্থাবিশেষ মাত্র। ঘট মৃত্তিকার, পট তন্তুর, কুণ্ডল সুবর্ণের অবস্থাবিশেষ—ইহাতে সন্দেহই হইতে পাবে না। যে সকল বস্তু পরস্পর ভিন্ন, তন্মধ্যে একটি বস্তু অপরের ধর্ম্ম অর্থাৎ অবস্থাবিশেষ হয় না। গো-পশু ও অশ্ব-পশু পরস্পর ভিন্ন, এইজন্য তাহাদের একটি অপরের ধর্ম্ম হয় না। পট কিন্তু তন্তুর ধর্ম্ম, সুতরাং পট তন্তু হইতে ভিন্ন নহে। ভিন্ন হইলে তন্তুর ধর্ম্ম হইত না। তন্তু উপাদান, পট উপাদেয়। যে বস্তুর নির্ম্মাণের জন্য লোকে যে বস্তুর সংগ্রহ করে অর্থাৎ যে বস্তুদ্বারা অভিলষিত বস্তু নির্ম্মিত হয়, তাহার নাম উপাদান; যে বস্তু নির্ম্মিত হয়, তাহার নাম উপাদেয়। যে সকল বস্তু পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন,

তাহাদের উপাদান-উপাদেয়-ভাব হয় না। ঘট ও পট পরস্পর ভিন্ন, এইজন্য তাহাদের উপাদান-উপাদেয়-ভাব নাই। তন্তু ও পটের উপাদান-উপাদেয়-ভাব আছে, অতএব তন্তু ও পট পরস্পর ভিন্ন নহে।

যে সকল বস্তু বাস্তবিক পরস্পর ভিন্ন, তাহাদের হয় পরস্পর সংযোগ, না হয় পরস্পর অপ্রাপ্তি বা অসম্বন্ধ থাকে। কুণ্ড ও বদর পরস্পর ভিন্ন, কিন্তু তাহাদের কথনও পরস্পর সংযোগ কথনও বা পরস্পর অপ্রাপ্তি দেখিতে পাওয়া যায়। হিমাচল ও বিন্ধ্যাচল পরস্পর ভিন্ন, তাহাদের সর্ব্বদাই পরস্পর অপ্রাপ্তি আছে। তন্তু ও পটের পরস্পর সংযোগ বা অপ্রাপ্তি নাই। কেন না, বৈশেষিক ও নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে তন্তু ও পটের সম্বন্ধ সমবায়। সুতরাং তন্তু ও পট পরস্পর ভিন্ন নহে। অপিচ, গুরুত্ব একপ্রকার গুণ, তাহার কার্য্য অবনতি। অর্থাৎ ওজন করিবার সময় গুরুবস্তু অবনত হইয়া পড়ে। ভিন্ন ভিন্ন বস্তুর গুরুত্ব ভিন্ন ভিন্ন, তাহার কার্য্য অবনতিও ভিন্ন ভিন্ন। একপল সুবর্ণদ্বারা যে অলঙ্কার নির্ম্মিত হইয়াছে এবং দ্বিপল সুবর্ণদ্বারা যে অলঙ্কার নির্ম্মিত হইয়াছে, ঐ উভয় অলঙ্কার পরস্পর ভিন্ন, তাহাদের গুরুত্ব এবং গুরুত্বের কার্য্য অবনতিও ভিন্ন ভিন্ন। একপলিক অলঙ্কারের গুরুত্বকার্য্য অবনতি অপেক্ষা দ্বিপলিক অলঙ্কারের গুরুত্বকার্য্য অবনতি অধিক—ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। কিন্তু একপল সুবর্ণের যেরূপ গুরুত্বকার্য্য অর্থাৎ অবনতি, একপলিক অলঙ্কারের গুরুত্বকার্য্যও সেইরূপ। যে তন্তুসমষ্টিদ্বারা পট নির্ম্মিত হয়, ঐ তন্তুসমষ্টি ও পটের গুরুত্বকার্য্য একরূপ। অতএব কারণ ও কার্য্য পরস্পর ভিন্ন নহে। ভিন্ন হইলে সুবর্ণের গুরুত্ব অপেক্ষা অলঙ্কারের গুরুত্বের এবং তন্তুর গুরুত্ব অপেক্ষা পটের গুরুত্বের কার্য্য অর্থাৎ অবনতিও ভিন্ন ভিন্ন হইত। কেন না, কারণের গুরুত্ব ত আছেই, কার্য্য কারণ হইতে ভিন্ন হইলে কার্য্যের গুরুত্ব কারণের গুরুত্ব অপেক্ষা অবশ্য ভিন্ন হইবে। সুতরাং গুরুত্বকার্য্য অবনতিও ভিন্ন হওয়াই সঙ্গত। মণ্ডলেপনদ্বারা যে পটের গুরুত্ব কিঞ্চিৎ অধিক হয়, তাহার কথা বলা হইতেছে না। কেন না, পট নির্ম্মিত হইলে মণ্ডলেপন করা হইয়া থাকে। এই মণ্ডলেপন যেমন পটে করা হয়, তেমনি সূত্রে করা হয়, ইহাও বলা যাইতে পারে। কিন্তু মণ্ডলেপনের পূর্ব্বে ওজন করিলে পটের এবং

তদুপাদান তন্তুসমষ্টির গুরুত্বকার্য্যের কিছুমাত্র বৈলক্ষণ্য হয় না। কার্য্য ও কারণ পরস্পর ভিন্ন হইলে কিন্তু এরূপ হইতে পারে না।

প্রত্যেক বাহক যেমন শিবিকাবহন করিতে পারে না, অথচ তাহারাই মিলিত হইয়া শিবিকাবহন করিতে পারে, সেইরূপ প্রত্যেক তন্তু প্রাবরণ করিতে না পারিলেও তন্তুসকল মিলিত হইয়া পটভাবাপন্ন হইলে প্রাবরণ করিতে সক্ষম হয়। বিশেষভাবে পরস্পর মিলিত তন্তু-সমষ্টিই পট। অতএব সিদ্ধ হইলে যে, কার্য্য কারণ হইতে ভিন্ন নহে। কারণ সৎ, সুতরাং কার্য্যও সৎ। ভাষ্যকার সৎকার্য্যবাদের একটি সুন্দর দৃষ্টান্ত দিয়াছেন। একখানি শিলাফলকদ্বারা অখণ্ড প্রতিমা নির্ম্মিত হইয়া থাকে। শিল্পী শিলাফলকে প্রতিমার আকার অঙ্কিত করিয়া লয়। পরে শিলাফলকের অনপেক্ষিত অংশ বিচ্ছিন্ন করিয়া লইলেই প্রতিমা নির্ম্মিত হয়। এখানে প্রতিমার জন্য শিল্পীকে নূতন কিছুই করিতে হয় নাই। অনপেক্ষিত অংশ পরিত্যক্ত হইয়াছে মাত্র। অতএব অবশ্য বলিতে হইবে যে, শিলাফলকে প্রতিমা ছিল। অনপেক্ষিত অংশ সংযুক্ত থাকায় তাহা লক্ষ্য করিতে পারা যায় নাই বা অভিব্যক্ত ছিল না। শিল্পীর ব্যাপারদ্বারা ঐ অনপেক্ষিতাংশ বিচ্ছিন্ন হওয়ায় পূর্ব্বসিদ্ধ প্রতিমার অভিব্যক্তি হইয়াছে মাত্র।

অষ্টম লেক্‌চর।

সাংখ্যদর্শন।

কার্য্য কারণাত্মক, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। কার্য্য জগৎ সুখদুঃখ-মোহাত্মক, সুতরাং তাহার কারণও সুখদুঃখমোহাত্মক হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। জগতের সমস্ত বস্তুই সুখ, দুঃখ ও মোহ বা বিষাদের হেতু হয় বলিয়া উহা সুখদুঃখমোহাত্মকরূপে নিশ্চিত হয়। 'অমুক ব্যক্তি মরিয়াছে'—এই শব্দ শ্রুত হইলে, মৃত ব্যক্তির শত্রুর সুখ, মিত্রের দুঃখ এবং পিত্রাদির মোহ উপস্থিত হয়। ঐ শব্দই সুখ-দুঃখ-মোহ উৎপাদন করে, এইজন্য উহা সুখদুঃখমোহাত্মক। রূপ-যৌবনকুলশীলসম্পন্না একটি স্ত্রী স্বামীকে সুখী, সপত্নীকে দুঃখিনী, তাহার লাভে বঞ্চিত পুরুষান্তরকে মোহ বা বিষাদযুক্ত করে। তাহার কারণ এই যে, স্বামীর প্রতি তাহার সুখরূপ সমুদ্ভূত, দুঃখাদিরূপ অভি-ভূত। সপত্নীর প্রতি দুঃখরূপ সমুদ্ভূত, সুখাদিরূপ অভিভূত। যে পুরুষান্তর তাহার লাভে বঞ্চিত, তাহার প্রতি তাহার মোহরূপ সমুদ্ভূত, সুখাদিরূপ অভিভূত। বাচস্পতিমিশ্র বলেন—"অনয়া চ স্ত্রিয়া সর্ব্বে ভাবা ব্যাখ্যাতাঃ"—অর্থাৎ এই স্ত্রীর সুখদুঃখমোহাত্মকত্বের ন্যায় সমস্ত পদার্থের সুখদুঃখমোহাত্মকত্ব বুঝিতে হইবে। স্থির হইল যে, জগতের ন্যায় জগতের মূলকারণও সুখদুঃখমোহাত্মক। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে, সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ, এই গুণত্রয় জগতের মূলকারণ। মূলপ্রকৃতি, প্রধান ও অব্যক্ত প্রভৃতি তাহারই নামান্তর। সত্ত্বগুণ সুখাত্মক, লঘু ও প্রকাশক। রজোগুণ দুঃখাত্মক, চঞ্চল ও চালক বা প্রবর্ত্তক। তমোগুণ মোহাত্মক বা বিষাদাত্মক, গুরু, আবরক ও নিয়ামক।

যেমন বর্ত্তি ও তৈল প্রত্যেকে অনলবিরোধী হইলেও উভয়ে মিলিত হইয়া অনলের সহিত রূপপ্রকাশরূপ কার্য্য সম্পাদন করে, এবং বাত,

পিত্ত ও শ্লেষ্মা পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব হইলেও মিলিত হইয়া শরীরধারণরূপ কার্য্য নির্ব্বাহ করে, সেইরূপ গুণত্রয় পরস্পর বিরুদ্ধস্বভাব হইলেও মিলিত হইয়া স্বকার্য্যসম্পাদনে সমর্থ হয়। সত্ত্বাদির পরস্পর সংযোগ ও লঘুত্বাদি গুণ আছে বলিয়া উহারা দ্রব্য। সত্ত্বাদি গুণত্রয় পুরুষের উপকরণ বা পুরুষরূপ পশুর বন্ধনের হেতু বলিয়া গুণশব্দে অভিহিত হয়। সত্ত্বাদি গুণত্রয়ের দ্বিবিধ পরিণাম শাস্ত্রে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে—সদৃশ পরিণাম ও বিসদৃশ পরিণাম। প্রলয়কালে সদৃশ পরিণাম অর্থাৎ সত্ত্ব সত্ত্বরূপে, রজঃ রজোরূপে ও তমঃ তমোরূপে পরিণত হয়। কেন না, পরিণাম সত্ত্বাদির স্বভাব। গুণত্রয় কোনরূপ পরিণাম ভিন্ন ক্ষণকালও থাকিতে পারে না। সৃষ্টিকালে বিসদৃশ পরিণাম হইয়া থাকে, অর্থাৎ গুণত্রয়ের বিসদৃশ পরিণাম হইলেই সৃষ্টি হয়। সৃষ্টিকালে প্রলয়কালের ন্যায় সমানরূপে গুণত্রয়ের পরিণাম হয় না, বিষমরূপে হইয়া থাকে। জগতে যে বৈষম্য লক্ষিত হয়, পরিণামবৈষম্য তাহার হেতু। ভিন্ন ভিন্ন কার্য্যের উৎপত্তিতে ভিন্ন ভিন্ন গুণের প্রাধান্য এবং অপরাপর গুণের গুণভাব বা অপ্রাধান্য হয়। যেমন জল একরস হইলেও সেই সেই ভূমিবিকারের সংযোগে নারিকেল-জম্বীর-চিরবিল্বাদি-ফলরস-রূপে পরিণত হইয়া মধুর, অম্ল ও তিক্তাদিরূপে অনুভূয়মান হয়, সেইরূপ কার্য্যবিশেষে গুণবিশেষের উদ্ভব এবং গুণান্তরের অভিভব হওয়াতে অপ্রধান গুণ প্রধান গুণের আশ্রয়ে বিচিত্র পরিণামের কারণ হইয়া বিচিত্র কার্য্যের উৎপাদন করে।

প্রকৃতি হইতে আরম্ভ করিয়া চরমকার্য্য পর্য্যন্ত সমস্ত জড়বর্গই সংহত বা মিলিতগুণত্রয়স্বরূপ, সুতরাং সুখদুঃখমোহাত্মক, অতএব পরার্থ, অর্থাৎ অপরের প্রয়োজনসম্পাদনার্থ তাহাদের উদ্ভব। গৃহ শয্যা-আসনাদি পদার্থ সংঘাতরূপ অথচ পরার্থ, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। তদনুসারে সংঘাতমাত্রই পরার্থ, ইহা স্থির হইতেছে। প্রকৃতি-মহদাদি সমস্তই সংঘাত, অতএব পরার্থ। সেই পর—পুরুষ বা আত্মা। এতাবতা পুরুষ সংঘাতাতিরিক্ত অর্থাৎ ত্রিগুণাত্মক নহে—গুণাতীত, ইহাও সিদ্ধ হইতেছে। কেন না, পুরুষ সংঘাতাত্মক হইলে সেও পরার্থ হইবে, সেই পর সংঘাতাত্মক হইলে তাহাও পরার্থ হইবে, এইরূপে অনবস্থাদোষ উপস্থিত হয়। সুতরাং পুরুষ অসংহত, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে।

দ্বিতীয়তঃ, ত্রিগুণাত্মক রথাদি সারথিপ্রভৃতি-চেতনকর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত। বুদ্ধ্যাদিও ত্রিগুণাত্মক, তাহাও অবশ্য অন্যকর্ত্তৃক অর্থাৎ চেতন-কর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত হইবে। সেই অন্যই পুরুষ বা আত্মা। তৃতীয়তঃ, সুখ ও দুঃখ যথাক্রমে অনুকূল-বেদনীয় এবং প্রতিকূল বেদনীয়। সুখের অনু-কূলনীয় এবং দুঃখের প্রতিকূলনীয় গুণাতীত পুরুষ। বুদ্ধ্যাদি নিজেই সুখাত্মক ও দুঃখাত্মক, এইজন্য সুখের অনুকূলনীয় বা দুঃখের প্রতি-কূলনীয় হইতে পারে না। কেন না, তাহা হইলে স্বক্রিয়াবিরোধ হইয়া পড়ে। চতুর্থতঃ, বুদ্ধ্যাদি দৃশ্য, অতএব তাহার দ্রষ্টারূপেও পুরুষ সিদ্ধ হইতেছেন। কেন না, দ্রষ্টা ভিন্ন দৃশ্য হইতে পারে না।

পুরুষ প্রতি শরীরে ভিন্ন ভিন্ন, সর্ব্বশরীরে এক পুরুষ নহেন। সমস্ত শরীরে এক পুরুষ হইলে জন্মমরণাদির ব্যবস্থা হইতে পারে না। তাহা হইলে একের জন্মে সকলের জন্ম, একের মরণে সকলের মরণ, একের অন্ধতাদিতে সকলের অন্ধতাদি, একের প্রবৃত্তিতে সকলের প্রবৃত্তি, এবং একের সুখদুঃখে সকলের সুখদুঃখ হইতে পারে। তাহা হয় না বলিয়াই শরীরভেদে পুরুষও ভিন্ন ভিন্ন। এই পুরুষ সাক্ষী। কেন না, প্রকৃতি নিজের সমস্ত আচরণ পুরুষকে দেখায়। বাদী ও প্রতিবাদী বিবাদবিষয় যাহাকে দেখায়, লোকে তাহাকে সাক্ষী বলে। প্রকৃতিও নিজের আচরণ পুরুষকে দেখায় বলিয়া পুরুষ সাক্ষী ও দ্রষ্টা। পুরুষ ত্রিগুণাতীত, এইজন্য অকর্ত্তা, উদাসীন ও কেবল অর্থাৎ কৈবল্যযুক্ত। দুঃখত্রয়ের অত্যন্ত অভাব কৈবল্য। দুঃখ গুণধর্ম্ম, পুরুষ গুণাতীত। এইজন্য পুরুষ কৈবল্যযুক্ত। প্রধানমহদাদি ভোগ্য বলিয়া ভোক্তার অপেক্ষা করে। কেন না, ভোক্তা ভিন্ন ভোগ্যতা হইতেই পারে না। বুদ্ধ্যাদিতে প্রতিবিম্বিত পুরুষ বুদ্ধ্যাদি-গত দুঃখ নিজের বলিয়া বিবেচনা করেন। বিবেকজ্ঞানদ্বারা তাহার পরিহার হয়। বিবেকজ্ঞান বুদ্ধিবৃত্তিবিশেষ। এইহেতু বিবেকজ্ঞানের জন্য পুরুষও প্রকৃতির অপেক্ষা করেন। উভয়ের উভয়ের প্রতি অপেক্ষা আছে বলিয়া প্রকৃতি ও পুরুষের পরস্পর সংযোগ হয়। এই সংযোগ-বশতঃ সৃষ্টি হইয়া থাকে। গতিশক্তিহীন ও দৃক্‌শক্তিসম্পন্ন পঙ্গু এবং দৃক্‌শক্তিহীন গতিশক্তিযুক্ত অন্ধ, এই উভয়ের পরস্পর অপেক্ষা হয় বলিয়া উভয়েই পরস্পর সংযুক্ত হয়। দৃক্‌শক্তিসম্পন্ন পঙ্গু গতিশক্তিসম্পন্ন অন্ধের

স্কন্ধে অধিরূঢ় হইয়া পথপ্রদর্শন করে, অন্ধ তদনুসারে গমন করে, এইরূপে উভয়েরই অভিলষিতসিদ্ধি হয়। প্রকৃতিপুরুষের সংযোগও তদ্রূপ। পুরুষ দৃক্‌শক্তিযুক্ত ও ক্রিয়াশক্তিশূন্য বলিয়া পঙ্গুস্থানীয়, প্রকৃতি ক্রিয়াশক্তি-যুক্ত ও দৃক্‌শক্তিশূন্য বলিয়া অন্ধস্থানীয়। এই সংযোগহেতুই প্রকৃতি-মহদাদি অচেতন হইয়াও চেতনের ন্যায় এবং পুরুষ বস্তুগত্যা অকর্ত্তা হইয়াও গুণের কর্ত্তৃত্বে কর্ত্তার ন্যায় প্রতীয়মান হন।

সর্গ বা সৃষ্টি দুইপ্রকার—প্রত্যয়সর্গ ও তন্মাত্রসর্গ। বুদ্ধিসর্গের নাম প্রত্যয়সর্গ। ভূত-ভৌতিক সর্গের নাম তন্মাত্রসর্গ। প্রকৃতির প্রথম পরিণাম মহত্তত্ত্ব বা বুদ্ধিতত্ত্ব। তাহার অসাধারণ বৃত্তি বা ব্যাপার অধ্যবসায় বা নিশ্চয়। বুদ্ধির ধর্ম্ম আটটি—ধর্ম্ম, জ্ঞান, বৈরাগ্য, ঐশ্বর্য্য, অধর্ম্ম, অজ্ঞান, অবৈরাগ্য ও অনৈশ্বর্য্য। ইহাদের প্রথম চারিটি সাত্ত্বিক এবং পরবর্ত্তী চারিটি তামস। মহত্তত্ত্বের কার্য্য অহঙ্কারতত্ত্ব। অভিমান তাহার বৃত্তি। 'আমি ইহাতে শক্ত, এই সকল বিষয় আমার প্রয়োজন-সম্পাদনের জন্য', ইত্যাদিরূপ অভিমান অহঙ্কারের অসাধারণ বৃত্তি। অহঙ্কার তিনপ্রকার—বৈকারিক বা সাত্ত্বিক, তৈজস বা রাজস ও ভূতাদি বা তামস। সাত্ত্বক একাদশ ইন্দ্রিয় সাত্ত্বিক অহঙ্কার হইতে এবং তামস তন্মাত্রপঞ্চক তামস অহঙ্কার হইতে উৎপন্ন। রাজস অহঙ্কার উভয়বর্গের উৎপত্তির সাহায্যকারী মাত্র। চক্ষুঃ, শ্রোত্র, ঘ্রাণ, রসন ও ত্বক্—এই পাঁচটি বুদ্ধীন্দ্রিয়। বাক্‌, পাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থ—এই পাঁচটি কর্ম্মেন্দ্রিয়। মন একাদশ ইন্দ্রিয় এবং তাহা উভয়াত্মক। অর্থাৎ মন জ্ঞানেন্দ্রিয় ও কর্ম্মেন্দ্রিয়, এই উভয়রূপেই নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে। কি জ্ঞানেন্দ্রিয় কি কর্ম্মেন্দ্রিয়, মনের অধিষ্ঠান ভিন্ন কেহই স্ব স্ব বিষয়ে প্রবৃত্ত হইতে পারে না। গুণসকলের পরিণামবিশেষবশতঃ নানা ইন্দ্রিয় এবং নানা বাহ্যপদার্থের উৎপত্তি হইয়াছে। মনের অসাধারণ বৃত্তি সঙ্কল্প অর্থাৎ সম্যক্‌রূপে কিনা বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাবে কল্পনা। রূপ, শব্দ, গন্ধ, রস ও স্পর্শ—এই পাঁচটি বিষয়ের আলোচনা কিনা অপরিস্ফুট জ্ঞানমাত্র যথাক্রমে চক্ষুরাদি পাঁচটি বুদ্ধীন্দ্রিয়ের বৃত্তি বা ব্যাপার। বচন বা কথন, আদান বা গ্রহণ, বিহরণ বা গমন, উৎসর্গ বা ত্যাগ ও আনন্দ, এই পাঁচটি যথাক্রমে বাগাদি পঞ্চকর্ম্মেন্দ্রিয়ের বৃত্তি। মন, অহঙ্কার ও বুদ্ধি, এই তিনটি

অন্তঃকরণ, চক্ষুরাদি দশটি বাহ্যকরণ। অন্তঃকরণত্রয়ের অসাধারণ বৃত্তি বলা হইয়াছে। উহাদের সাধারণ বৃত্তি প্রাণাদি পঞ্চবায়ু। প্রাণবায়ু—নাসাগ্র, হৃদয়, নাভি ও পাদাঙ্গুষ্ঠবৃত্তি। কৃকাটিকা, পৃষ্ঠ, পাদ, পায়ু, উপস্থ ও পার্শ্ববৃত্তি বায়ুর নাম অপানবায়ু। সমানবায়ু—হৃদয়, নাভি ও সমস্তসন্ধিস্থানবৃত্তি। হৃদয়, কণ্ঠ, তালু, মস্তক ও ভ্রূমধ্যস্থানস্থিত বায়ুর নাম উদান। ত্বগ্‌বৃত্তি বায়ুর নাম ব্যান। উহা সর্ব্বশরীরব্যাপী। মহত্তত্ত্বাদির বৃত্তি বা কার্য্যগুলি পরিস্ফুট করিবার জন্য কিঞ্চিৎ বলা আবশ্যক। প্রথমতঃ কোন বস্তুর সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে অপরিস্ফুটরূপে বস্তুর যে জ্ঞান হয়, তাহার নাম আলোচনজ্ঞান বা নির্ব্বিকল্পক জ্ঞান। কেন না, ঐ জ্ঞান বিকল্পশূন্য অর্থাৎ বিশেষ্যবিশেষণভাবশূন্য। বালক কিংবা মূক ব্যক্তি যেমন তাহাদের জ্ঞান শব্দের দ্বারা অন্যকে বুঝাইতে পারে না, আলোচনজ্ঞানও সেইরূপ অভিলাপ বা শব্দের দ্বারা অন্যকে বুঝাইতে পারা যায় না। কেন না, শব্দদ্বারা যাহা প্রতিপাদিত হইবে, তাহা অবশ্য বিশেষ্যবিশেষণভাবাপন্ন হইবে। আলোচনজ্ঞান বিশেষ্যবিশেষণভাবাপন্ন নহে, সুতরাং শব্দদ্বারা প্রতিপাদিত হইতেই পারে না। অতএব বুদ্ধীন্দ্রিয়দ্বারা 'ইহা একটি বস্তু'—ইত্যাকার আলোচনমাত্র হয়। পরে 'ইহা এইরূপ, এরূপ নহে'—ইত্যাকারে সম্যক্‌রূপে কল্পনা কিনা বিশেষ্যবিশেষণভাবে বিবেচনা করা মনের কার্য্য। মনঃসঙ্কল্পিত বিষয়ে অহঙ্কার পূর্ব্বোক্তরূপ অর্থাৎ 'আমি ইহা সম্পাদন করিতে সমর্থ'—ইত্যাকার অভিমান করে। 'এই অভিমত বিষয়ে ইহা আমার কর্ত্তব্য'—ইত্যাকার নিশ্চয় করা বুদ্ধির কার্য্য। স্মরণ করিতে হইবে যে, অগ্নিসংযোগে অয়ঃপিণ্ড যেমন অগ্নির ন্যায় প্রতীয়মান হয়, সেইরূপ পুরুষসংযোগে চিৎপ্রতিবিম্বদ্বারা বুদ্ধিও চেতনের ন্যায় প্রতীয়মান হয়। সুতরাং বুদ্ধির কর্তৃত্ব এবং ভোক্তৃত্ব পুরুষে প্রতীয়মান হইয়া থাকে। ইহাই পুরুষের সংসার। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে, সংসারদশাতেও বাস্তবিক পুরুষের কৈবল্য বা মুক্তির কোনও ব্যাঘাত হয় নাই। কেন না, পুরুষ তৎকালেও কেবলই রহিয়াছে। উক্তপ্রণালীক্রমে বুদ্ধিই পুরুষের ভোগসম্পাদিকা এবং বুদ্ধিই বিবেকজ্ঞানদ্বারা পুরুষের মুক্তিসাধিকা। বন্ধ, মোক্ষ ও সংসার বস্তুগত্যা পুরুষের নাই। পুরুষের আশ্রয়ে বুদ্ধিই বন্ধ, মোক্ষ ও সংসারভাগিনী।

সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে, বাহ্যেন্দ্রিয়সকল গ্রামাধ্যক্ষের, মন বিষয়াধ্যক্ষের অর্থাৎ দেশাধ্যক্ষের, বুদ্ধি সর্ব্বাধ্যক্ষের এবং পুরুষ মহারাজের স্থানীয়। গ্রামাধ্যক্ষ প্রজাদের নিকট কর গ্রহণ করিয়া বিষয়াধ্যক্ষের নিকট অর্পণ করে। বিষয়াধ্যক্ষ সর্ব্বাধ্যক্ষের নিকট দেয়। সর্ব্বাধ্যক্ষ মহারাজের প্রয়োজন সম্পাদন করে। তদ্রূপ ইন্দ্রিয়সকল বিষয়ের আলোচনা করিয়া তাহা মনের নিকট উপস্থিত করে। মন সঙ্কল্পপূর্ব্বক বুদ্ধির নিকট সমর্পণ করে, বুদ্ধি উক্তক্রমে পুরুষের ভোগাপবর্গ সম্পাদন করে। বাহ্যেন্দ্রিয়, মন, অহঙ্কার ও বুদ্ধি, ইহাদের বৃত্তি ক্রমে হয়, তাহা প্রসিদ্ধই আছে। কিন্তু কখন-কখন এককালেও সকলের বৃত্তি হইয়া থাকে। ঘোর অন্ধকারে ক্ষণিক-বিদ্যুৎপ্রকাশ-কালে যখন দেখিতে পাওয়া যায় যে, অতি নিকটে ভয়ানক ব্যাঘ্র মুখব্যাদানপূর্ব্বক গ্রাস করিতে উদ্যত হইয়াছে, তখন ক্ষণমাত্র বিলম্ব না করিয়া উল্লম্ফনপূর্ব্বক দ্রষ্টা ঐ স্থান হইতে অপসৃত হইয়া পড়ে। ঐ স্থলে ইন্দ্রিয়ের আলোচন, মনের সঙ্কল্প, অহঙ্কারের অভিমান ও বুদ্ধির অধ্যবসায় একই সময়ে প্রাদুর্ভূত হয়। ভোগ ও অপবর্গরূপ পুরুষার্থনির্ব্বাহের জন্যই করণসকলের প্রবৃত্তি। অন্য প্রবর্ত্তয়িতার অপেক্ষা নাই। সমষ্টিতে করণ ত্রয়োদশপ্রকার। তন্মধ্যে কর্ম্মেন্দ্রিয়সকল আহরণ করে অর্থাৎ স্ব স্ব বিষয় প্রাপ্ত হয়। অন্তঃকরণত্রয় সাধারণবৃত্তিরূপ প্রাণাদিবায়ুপঞ্চক দ্বারা শরীরধারণ এবং জ্ঞানেন্দ্রিয়পঞ্চক স্ব স্ব বিষয়ের প্রকাশ করে। ত্রয়োদশপ্রকার করণের মধ্যে কর্ম্মেন্দ্রিয়ের কার্য্য—আহার্য্য শব্দাদি বিষয়। শব্দাদি বিষয়-সকল দিব্য ও অদিব্য ভেদে প্রত্যেকে দুইপ্রকার। সুতবাং সমষ্টিতে আহার্য্য দশপ্রকার। অন্তঃকরণত্রয়ের সাধারণব্যাপার প্রাণাদিবায়ুপঞ্চক দ্বারা ধার্য্য শরীর বা শরীরধারণ। শরীর পাঞ্চভৌতিক। পঞ্চভূতসকল আবার দিব্য ও অদিব্য ভেদে দ্বিবিধ, সুতরাং ধার্য্যও দশপ্রকার। বুদ্ধীন্দ্রিয়পঞ্চকের প্রকাশ্য শব্দাদিপঞ্চক প্রত্যেকে দিব্য ও অদিব্য ভেদে দ্বিবিধ বলিয়া প্রকাশ্যও দশপ্রকার। দশপ্রকার বাহ্যকরণ ত্রিবিধ অন্তঃকরণের স্ব স্ব ব্যাপারের সহায়তা করে। কেন না, কর্ম্মেন্দ্রিয়দ্বারা আহৃত এবং বুদ্ধীন্দ্রিয়দ্বারা প্রকাশিত বিষয়েই সচরাচর সঙ্কল্প, অভিমান ও অধ্যবসায়রূপ অন্তঃকরণত্রয়ের বৃত্তি হইয়া থাকে। বর্ত্তমানকালবিষয়েই

বাহেন্দ্রিয়ের ব্যাপার। কিন্তু অন্তঃকরণের ব্যাপার—বর্ত্তমান, অতীত ও অনাগত, এই কালত্রয়বিষয়েই অপ্রতিহত।

করণের বিষয় সংক্ষেপে বলা হইল। এখন তন্মাত্রসর্গবিষয়ে কিছু বলা যাইতেছে। তন্মাত্রসকল সূক্ষ্ম বলিয়া অস্মদাদির ভোগ্য নহে। এইজন্য উহারা অবিশেষ বলিয়া কথিত। শান্তত্ব বা সুখত্ব, ঘোরত্ব বা দুঃখত্ব এবং মূঢ়ত্বরূপ বিশেষ—ভোগ্যবস্তুতেই অবস্থিত। পঞ্চতন্মাত্র হইতে পঞ্চমহাভূতের উৎপত্তি হইয়াছে। শব্দতন্মাত্র হইতে শব্দগুণক আকাশ, শব্দতন্মাত্রযুক্ত স্পর্শতন্মাত্র হইতে শব্দ-স্পর্শগুণযুক্ত বায়ু, শব্দস্পর্শতন্মাত্রসহিত রূপতন্মাত্র হইতে শব্দ-স্পর্শরূপগুণযুক্ত তেজঃ, শব্দস্পর্শরূপতন্মাত্রসহকৃত রসতন্মাত্র হইতে শব্দস্পর্শরূপরসগুণযুক্ত জল এবং শব্দস্পর্শরূপরসতন্মাত্রসংবলিত গন্ধতন্মাত্র হইতে শব্দস্পর্শরূপরসগন্ধগুণযুক্ত পৃথিবী উৎপন্ন হইয়াছে। এই পঞ্চ-মহাভূতের মধ্যে কেহ সুখকর ও লঘু, কেহ দুঃখকর ও চঞ্চল, কেহ বিষাদকর ও গুরু। অতএব ইহারা বিশেষ বলিয়া নির্দ্দিষ্ট। বিশেষ-সকলও তিন শ্রেণীতে বিভক্ত—সূক্ষ্মশরীর, মাতাপিতৃজ বা স্থূল শরীর এবং তদতিরিক্ত মহাভূত। মহত্তত্ত্ব, অহঙ্কার, একাদশ ইন্দ্রিয় ও পঞ্চ-তন্মাত্র, এই সকলের সমষ্টিই সূক্ষ্মশরীর। ইন্দ্রিয়সকল শান্ত, ঘোর ও মূঢ়াত্মক, অতএব বিশেষ। সূক্ষ্মশরীর ইন্দ্রিয়ঘটিত, অতএব বিশেষমধ্যে পরিগণিত। এক এক পুরুষের এক একটি সূক্ষ্মশরীর পূর্ব্বেই প্রকৃতি হইতে উৎপন্ন হইয়াছে। উহা মহাপ্রলয় পর্য্যন্ত স্থায়ী। এই সূক্ষ্মশরীর পূর্ব্বগৃহীত স্থূলদেহের পরিত্যাগ এবং অভিনব স্থূলদেহের গ্রহণ করিয়া থাকে। ইহার নাম সংসার। চিত্র যেমন আশ্রয় ভিন্ন থাকিতে পারে না, সেইরূপ বুদ্ধ্যাদিও আশ্রয় ভিন্ন থাকিতে পারে না। এইজন্য লিঙ্গশরীরের আশ্রয়-স্বরূপ স্থূলশরীর অপেক্ষিত। বাচস্পতিমিশ্রের মতে শরীর দুইটি—সূক্ষ্মশরীর ও স্থূলশরীর। ভাষ্যকার বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে শরীর তিনটি—সূক্ষ্মশরীর, অধিষ্ঠানশরীর ও স্থূলশরীর। তিনি বলেন, স্থূলদেহের পরিত্যাগের পরে লিঙ্গদেহের যে লোকান্তরগমন হয়, তাহা এই অধিষ্ঠানশরীরের আশ্রয়ে হইয়া থাকে। তাঁহার মতে লিঙ্গশরীর বা সূক্ষ্মশরীর কোন সময়েই আশ্রয় ভিন্ন থাকিতে পারে না। স্থূলভূতের

সূক্ষ্ম অংশই অধিষ্ঠানশরীর বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। এই অধিষ্ঠান-শরীরের অপর নাম আতিবাহিক শরীর। সূক্ষ্মশরীর ধর্ম্মাধর্ম্মাদিরূপ নিমিত্ত অনুসারে নানাবিধ স্থূলশরীর গ্রহণ করিয়া থাকে। ধর্ম্মাদি কাহারও স্বাভাবিক, কাহারও বা উপায়ানুষ্ঠানসাধ্য। স্মৃতিকারেরা বলেন, সৃষ্টির আদিতে মহামুনি কপিল ধর্ম্ম, জ্ঞান, বৈরাগ্য ও ঐশ্বর্য্য-সম্পন্ন হইয়াই প্রাদুর্ভূত হইয়াছিলেন। ধর্ম্মদ্বারা উর্দ্ধগমন, অধর্ম্মদ্বারা অধোগমন, জ্ঞানদ্বারা অপবর্গ, অজ্ঞানদ্বারা বন্ধ, বৈরাগ্যদ্বারা প্রকৃতিতে লয়, রাগদ্বারা সংসার, ঐশ্বর্য্যদ্বারা ইচ্ছার সফলতা এবং অনৈশ্বর্য্যদ্বারা ইচ্ছার বিঘাত বা নিষ্ফলতা হইয়া থাকে।

প্রত্যয়সর্গ প্রকারান্তরে চারি শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে—বিপর্য্যয়, অশক্তি, তুষ্টি ও সিদ্ধি। বিপর্য্যয় পাঁচপ্রকার—অবিদ্যা, অস্মিতা, রাগ, দ্বেষ ও অভিনিবেশ। ইহাদের যথাক্রমে নামান্তর—তমঃ, মোহ, মহামোহ, তামিস্র ও অন্ধতামিস্র। অনাত্মাতে আত্মখ্যাতির নাম অবিদ্যা। অনিত্য ও অনাত্মীয় বস্তুতে নিত্য ও আত্মীয়রূপে অভিমান অস্মিতা। রাগ ও দ্বেষের ব্যাখ্যা অনাবশ্যক। অভিনিবেশ—ভয়। অস্মিতা বিপর্য্যয় অর্থাৎ মিথ্যাজ্ঞানস্বভাব এবং রাগাদি বিপর্য্যয়মূলক বলিয়া বিপর্য্যয়মধ্যে পরিগণিত হইয়াছে। অবিদ্যা বিষয়ভেদে আটপ্রকার। অব্যক্ত অর্থাৎ প্রকৃতি, মহত্তত্ত্ব, অহঙ্কার ও পঞ্চতন্মাত্র, এই অষ্টবিধ অনাত্মাতে আত্মবুদ্ধি হয় বলিয়া বিষয়ভেদে অবিদ্যা আটপ্রকার। দেবগণ অণিমাদি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য লাভ করিয়া উহাকে নিত্য ও আত্মীয়-রূপে বিবেচনা করেন। অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য বস্তুগত্যা অনিত্য ও অনাত্মীয়। কেন না, ঐশ্বর্য্য বুদ্ধিধর্ম্ম, এইজন্য অনাত্মীয়। সুতরাং অস্মিতাও বিষয়-ভেদে আটপ্রকার। শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস, গন্ধ, ইহারাই রঞ্জনীয় অর্থাৎ রাগের বিষয়। শব্দাদি বিষয়গুলি দিব্য ও অদিব্য ভেদে প্রত্যেকে দ্বিবিধ। অতএব বিষয়ভেদে রাগ দশপ্রকার। শব্দাদি দশ বিষয় স্বভাবত রঞ্জনীয় হইলেও উহারা পরস্পর প্রতিহন্যমান হইয়া থাকে, অর্থাৎ একবিধ শব্দাদি অপরবিধ শব্দাদির ভোগের প্রতিবন্ধক হয়। প্রতি-বন্ধক শব্দাদিবিষয়ে দ্বেষের আবির্ভাব স্বাভাবিক। ভোগ্য শব্দাদির উপায়স্বরূপ অণিমাদি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য স্বভাবতই দ্বেষবিষয়। কেন না,

অণিমাদি ঐশ্বর্য্য সম্পাদন বহু-আয়াস-সাধ্য। অতএব শব্দাদি দশটি ভোগ্যবিষয় এবং তৎসম্পাদক অণিমাদি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য—এই অষ্টাদশ বিষয়ে দ্বেষ হয় বলিয়া বিষয়ভেদে দ্বেষ অষ্টাদশপ্রকার। ভোগ্য শব্দাদি দশ বিষয় ও তাহার উপায়ভূত অণিমাদি অষ্টবিধ ঐশ্বর্য্য, এই অষ্টাদশ বিষয়ে বিনাশভয় হয় বলিয়া বিষয়ভেদে অভিনিবেশও অষ্টাদশপ্রকার। একাদশ ইন্দ্রিয়ের অশক্তি একাদশপ্রকার এবং বুদ্ধির নিজের অশক্তি সপ্তদশপ্রকার। সুতরাং মোটের উপর অশক্তি অষ্টাবিংশতিপ্রকার। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের অশক্তি অন্ধতাদি। তুষ্টি নয়-প্রকার, সিদ্ধি আটপ্রকার। ইহাদের বিপর্য্যয় বা অভাবনিবন্ধন বুদ্ধিব নিজের অশক্তি সপ্তদশপ্রকার। বিষয়বৈরাগ্যজন্য তুষ্টি পাঁচ-প্রকার। কেন না, ভোগ্যবিষয় শব্দাদিভেদে পাঁচপ্রকার। বৈরাগ্যের হেতুও পাঁচপ্রকার। কারণ, অর্জ্জনদোষ, রক্ষণদোষ, ক্ষয়দোষ, ভোগদোষ ও হিংসাদোষ দর্শনে বিষয়বৈরাগ্য উপস্থিত হয়। ধনোপার্জ্জনের উপায়সকল দুঃখকর। সেবা একটি ধনার্জ্জনের উপায়, তাহা কত কষ্টকর, তাহা সেবাকারী বিলক্ষণ জানেন। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

দৃপ্যদ্দুরীশ্বরদ্বাস্থদণ্ডিচণ্ডার্দ্ধচন্দ্রজাম্।
বেদনাং ভাবয়ন্ প্রাজ্ঞঃ কঃ সেবাসু প্রসজ্জতে॥

গর্ব্বিত দুষ্প্রভুর দ্বারস্থিত দণ্ডধারীর ভয়ানক অৰ্দ্ধচন্দ্র অর্থাৎ গলহস্তজনিত পীড়ার বিষয় চিন্তা করিলে কোন্ বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি সেবাতে আসক্ত হইতে পারে? কৃষিবাণিজ্য প্রভৃতি ধনার্জ্জনের উপায়গুলিও দুঃখকর, তাহা ভুক্তভোগিমাত্রই অবগত আছেন। ধনার্জ্জনের উপায় দুঃখকর বলিয়া বিষয়ে বৈরাগ্য উপস্থিত হইলে যে তুষ্টি হয়, তাহার নাম পার। অর্জ্জিত ধন অগ্নি, জল ও চৌরাদি দ্বারা বিনষ্ট হইতে পারে, সুতরাং ধন উপার্জ্জন করিলেই হয় না, অতি কষ্টে অর্জ্জিত ধনের রক্ষা করিতে হয়। এই রক্ষণক্লেশ চিন্তা করায় যে বৈরাগ্য উপস্থিত হয়, তজ্জনিত তুষ্টির নাম সুপার। মহাকষ্টে ধনের অর্জ্জন ও রক্ষা করিলেও ভোগদ্বারা তাহা ক্ষয়প্রাপ্ত হয়, এই ক্ষয়দোষদর্শনজন্য বিষয়বৈরাগ্য উপস্থিত হইলে যে তুষ্টি হয়, তাহার নাম পারাপার। বিষয়ভোগের অভ্যাস ভোগাভিলাষ বৰ্দ্ধিত করে। কোনক্রমে বিষয়ের অপ্রাপ্তি ঘটিলে বৰ্দ্ধিত ভোগাভিলাষ নিরতিশয় কষ্ট-

কর হয়। এইরূপ ভোগদোষদর্শনে যে বৈরাগ্য জন্মে, তজ্জনিত তুষ্টির নাম অনুত্তমাম্ভঃ। প্রাণীদিগের পীড়া না জন্মাইয়া ভোগ হইতে পারে না, সমস্ত ভোগেই অল্পবিস্তর প্রাণিহিংসা আছে, ইত্যাকার হিংসা-দোষদর্শনাধীন বিষয়বৈরাগ্যে যে তুষ্টি হয়, তাহার নাম উত্তমাম্ভঃ। বিষয়বৈরাগ্যজন্য এই পঞ্চবিধ তুষ্টি বাহ্যতুষ্টি বলিয়া আখ্যাত। আধ্যাত্মিক তুষ্টি চারিপ্রকার—প্রকৃতিতুষ্টি, উপাদানতুষ্টি, কালতুষ্টি ও ভাগ্য-তুষ্টি। বিবেকসাক্ষাৎকারও প্রকৃতিরই পরিণামবিশেষ। অতএব বিবেক-সাক্ষাৎকারও প্রকৃতির কার্য্য। প্রকৃতিই বিবেকসাক্ষাৎকারের কর্ত্রী, আমি বিবেকসাক্ষাৎকারের কর্ত্তা নহি। সুতরাং আমি সর্ব্বদাই কূটস্থ ও পূর্ণ, এইরূপ ভাবনাতে যে তুষ্ট জন্মে, তাহার নাম প্রকৃতিতুষ্টি, ইহারই অপর নাম অম্ভঃ। প্রব্রজ্যা অর্থাৎ সন্ন্যাসের উপাদান কিনা গ্রহণ করিলে যে তুষ্টি হয়, তাহার নাম উপাদানতুষ্টি। ইহারই নামান্তর সলিল। সন্ন্যাস গ্রহণপূর্ব্বক দীর্ঘকাল ধ্যানাভ্যাস বা সমাধির অনুষ্ঠানে সমুৎপন্ন তুষ্টির নাম কালতুষ্টি। এই তুষ্টি 'ওঘ'নামে অভিহিত। সম্প্রজ্ঞাত সমাধির চরমোৎকর্ষ-স্বরূপ ধর্ম্মমেঘসমাধি লাভ হইলে যে তুষ্টি জন্মে, তাহার নাম ভাগ্যতুষ্টি। ভাগ্যতুষ্টির নামান্তর বৃষ্টি। ভাষ্যকারের মতে আধ্যাত্মিক তুষ্টিচতুষ্টয়ের পরিচয় প্রদত্ত হইল। বাচস্পতিমিশ্রের মতে আধ্যাত্মিক তুষ্টিগুলি অসদুপদেশজন্য। তিনি বলেন, শিষ্য অবগত হইয়াছে যে, আত্মা প্রকৃত্যাদিরূপ নহে, প্রকৃত্যাদি হইতে অতিরিক্ত; কিন্তু অসদুপদেশ-দ্বারা পরিতুষ্ট হইয়া শ্রবণমননাদিক্রমে বিবেকসাক্ষাৎকারের জন্য যত্ন করে না। শিষ্যের তাদৃশ তুষ্টিই আধ্যাত্মিক তুষ্টি। বিবেকসাক্ষাৎকার প্রকৃতির পরিণামবিশেষ, প্রকৃতিই তাহা সম্পন্ন করিবে, তজ্জন্য ধ্যানাভ্যাসেব প্রয়োজন·নাই—এইরূপ উপদেশশ্রবণে প্রকৃতিবিষয়ে শিষ্যের যে তুষ্টি জন্মে, তাহার নাম প্রকৃতিতুষ্টি। বিবেকখ্যাতি প্রকৃতির কার্য্য বটে, কিন্তু প্রকৃতিমাত্রের কার্য্য নহে। কেন না, বিবেকখ্যাতি প্রকৃতিমাত্রের কার্য্য হইলে সর্ব্বকালে সর্ব্বলোকের বিবেকখ্যাতি হইতে পারে। সুতরাং বিবেকখ্যাতি সহকারি-কারণান্তরেরও অপেক্ষা করে। সেই সহকারি-কারণান্তর প্রব্রজ্যা বা সন্ন্যাস। অতএব সন্ন্যাস অবলম্বন কর, ধ্যানাভ্যাস করিয়া কষ্টস্বীকারের আবশ্যকতা নাই—ঈদৃশ উপদেশশ্রবণে যে তুষ্টি

হয়, তাহার নাম উপাদানতুষ্টি। যদিও সন্ন্যাস অবলম্বন করিলেই তৎক্ষণাৎ মুক্তি হয় না, তথাপি কালক্রমে সন্ন্যাস হইতেই মুক্তিলাভ হইবে, উদ্বিগ্ন হইবার কোন কারণ নাই—এতাদৃশ অসদুপদেশশ্রবণে যে তুষ্টির আবির্ভাব হয়, তাহার নাম কালতুষ্টি। সন্ন্যাসও মুক্তির কারণ নহে, কালও মুক্তির কারণ নহে, ভাগ্যই মুক্তির কারণ, ধ্যানাভ্যাসাদির জন্য পরিশ্রম করিবার প্রয়োজন নাই, ভাগ্য থাকিলে অবশ্যই মুক্তি হইবে। মদালসার পুত্রগণ সন্ন্যাসও করে নাই, ধ্যানাভ্যাসও করে নাই, অথচ অতি বাল্যকালে মাতার উপদেশশ্রবণমাত্রেই তাহারা মুক্ত হইয়াছিল—এইরূপ অসদুপদেশশ্রবণজন্য তুষ্টির নাম ভাগ্যতুষ্টি।

সিদ্ধি আটপ্রকার। আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক ভেদে দুঃখ তিনপ্রকার, সুতরাং প্রতিযোগিভেদে দুঃখনিবৃত্তিও তিনপ্রকার। এই দুঃখনিবৃত্তিত্রয় মুখ্যসিদ্ধি। যথাক্রমে এই সিদ্ধিত্রয়ের নামান্তর—প্রমোদ, মুদিত ও মোদমান। তাহাব সাধনগুলি গৌণসিদ্ধি বলিয়া পরিগণিত। গৌণসিদ্ধি পাঁচপ্রকার—অধ্যয়ন, শব্দ, উহ, সুহৃৎপ্রাপ্তি ও দান। গুরুর নিকট অধ্যাত্মশাস্ত্রের যথাবৎ অক্ষরগ্রহণের নাম অধ্যয়ন। ইহার অপর নাম তার। গৃহীত অধ্যাত্মশাস্ত্রের অর্থাববোধের নাম শব্দ। ইহার নামান্তর সুতার। এই সিদ্ধিদ্বয় আত্মার শ্রবণ বলিয়া কথিত। উহ কিনা তর্ক। শাস্ত্রাবিরোধী যুক্তিদ্বারা সংশয় ও পূর্ব্বপক্ষ নিরসনপূর্ব্বক শাস্ত্রার্থের অবধারণই তর্ক। ইহাই আত্মার মনন বলিয়া অভিহিত। এই তৃতীয় সিদ্ধির অপর নাম তারতার। স্বয়ং যুক্তিদ্বারা প্রকৃত শাস্ত্রার্থ অবধারণ করিলেও যে পর্য্যন্ত তাহা অন্যের অর্থাৎ গুরুশিষ্য বা সব্রহ্মচারীর অনুমোদিত না হয়, সে পর্য্যন্ত তাহাতে বিশ্বাসস্থাপন করিতে পারা যায় না। অতএব সুহৃৎপ্রাপ্তি অর্থাৎ গুরু-শিষ্য-সব্রহ্মচারী প্রভৃতির প্রাপ্তি চতুর্থসিদ্ধিরূপে কথিত হইয়াছে। ইহার নামান্তর রম্যক। বিবেকজ্ঞানের শুদ্ধির নাম দান। ইহার নামান্তর সদামুদিত। আদরপূর্ব্বক দীর্ঘকাল নিরন্তর অনুশীলন বা অভ্যাস দ্বারা বিবেকখ্যাতির শুদ্ধিসম্পাদন হয়। পরিশুদ্ধ বিবেকখ্যাতিই সংশয়বিপর্য্যয়ের সমুচ্ছেদে সমর্থ। যাঁহারা আশা করেন যে, একবার তত্ত্বকথা শুনিয়াই তত্ত্বজ্ঞ হইবেন; অধিকন্তু, তত্ত্বকথা শুনিবার পরও মিথ্যাজ্ঞান অপনীত হয় না দেখিয়া

তত্ত্বজ্ঞানের মিথ্যাজ্ঞাননিরসনের সামর্থ্যে অবিশ্বাস করেন, তাঁহাদের এই শাস্ত্রসিদ্ধান্তের প্রতি মনোযোগ করা উচিত। শুক্তিরজতাদি শতশত স্থলে দেখা যায় যে, তত্ত্বজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞান অপনয়ন করিতে সমর্থ। রজ্জুসর্প-ভ্রম ও দিঙ্মোহাদিস্থলে দেখা গিয়াছে যে, অপরোক্ষ মিথ্যাজ্ঞান পরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা অপনীত হয় না, অপরোক্ষ তত্ত্বজ্ঞানদ্বারাই অপনীত হয়। সংসারনিদান মিথ্যাজ্ঞান বা অবিবেক অপরোক্ষ। সুতরাং বিবেক-জ্ঞান বা তত্ত্বজ্ঞানের অপরোক্ষত্বসম্পাদনের জন্য দীর্ঘকাল শ্রবণ-মনন-নিদিধ্যাসনের অভ্যাস আবশ্যক।

সে যাহা হউক, উপরে বাচস্পতিমিশ্রের মত প্রদর্শিত হইল। প্রবচন-ভাষ্যকারের মতে শিষ্যাচার্য্যভাবে গুরুর নিকট শাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়া জ্ঞানলাভ করার নাম অধ্যয়নসিদ্ধি। শিষ্যাচার্য্যভাবে গুরুর নিকট অধ্যয়ন করা হয় নাই, কিন্তু অন্যে অধ্যাত্মশাস্ত্র পাঠ করিতেছে, তাহা শুনিয়া বা স্বয়ং অধ্যাত্মশাস্ত্রের আলোচনা করিয়া যে জ্ঞানলাভ করা যায়, তাহার নাম শব্দ। উপদেশাদি ব্যতিরেকেই পূর্ব্বজন্মের অভ্যাসবশতঃ স্বয়ং তত্ত্বের উহ করার নাম উহ। কোনও জ্ঞানী করুণাপরবশ হইয়া স্বয়ং গৃহে উপস্থিত হইলে, তাঁহার নিকট যে জ্ঞানলাভ করা যায়, তাহার নাম সুহৃৎপ্রাপ্তি। কোন জ্ঞানীকে ধনদানদ্বারা পরিতুষ্ট করিয়া তাঁহার নিকট জ্ঞানলাভ করার নাম দান। অধ্যয়ন, শব্দ ও উহ, এই তিনটি গৌণসিদ্ধি মুখ্যসিদ্ধিত্রয়ের অন্তরঙ্গ সাধন। সুহৃৎপ্রাপ্তি ও দান মন্দ-সাধন। বাচস্পতিমিশ্র বলেন যে, বিপর্য্যয়, অশক্তি ও তুষ্টি, এই তিনটি সিদ্ধির নিবারক কিনা প্রতিবন্ধক। তাঁহার মতে প্রত্যয়সর্গের মধ্যে সিদ্ধি উপাদেয়। বিপর্য্যয়, অশক্তি ও তুষ্টি হেয়। প্রত্যয়সর্গ ভিন্ন তন্মাত্র-সর্গ ও তাহার পুরুষার্থসাধনত্ব হইতে পারে না। আবার তন্মাত্রসর্গ ভিন্ন প্রত্যয়সর্গ এবং তাহার পুরুষার্থসাধনত্ব সম্ভবে না। এইজন্য দ্বিবিধ সর্গের অর্থাৎ তন্মাত্রসর্গের ও প্রত্যয়সর্গের প্রবৃত্তি হইয়াছে। ভোগ্য শব্দাদিবিষয় এবং ভোগায়তন শরীরদ্বয় ভিন্ন ভোগরূপ পুরুষার্থ হইতে পারে না বলিয়া তন্মাত্রসর্গের বিলক্ষণ উপযোগিতা আছে। কেন না, শব্দাদিবিষয় এবং শরীরদ্বয় তন্মাত্রসর্গের অন্তর্ভুক্ত। পক্ষান্তরে, ভোগ-সাধন ইন্দ্রিয় ও অন্তঃকরণ ভিন্ন ভোগ হইতে পারে না, ধর্ম্মাদি ভিন্ন

ইন্দ্রিয়াদি ও শরীরাদির সৃষ্টি হইতে পারে না। সুতরাং প্রত্যয়সর্গের আবশ্যকতাও অপরিহার্য্য। অপবর্গরূপ পুরুষার্থ বিবেকখ্যাতিসাধ্য। বিবেকখ্যাতি—প্রত্যয়সর্গ ও তন্মাত্রসর্গ উভয়সাপেক্ষ। এইহেতুও উভয়বিধ সর্গের আবশ্যকতা অনুভূত হইতে পারে। আপত্তি হইতে পারে যে, ধর্ম্মাদিসাপেক্ষ সৃষ্টি ও সৃষ্টিসাপেক্ষ ধর্ম্মাদি, সুতরাং অন্যোন্যাশ্রয়-দোষ হইতেছে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, পূর্ব্বজন্মার্জ্জিত ধর্ম্মাদিদ্বারা বর্ত্তমান শরীরের উৎপত্তি হইয়াছে। পূর্ব্বতরজন্মসঞ্চিত ধর্ম্মাদিদ্বারা পূর্ব্বজন্মের শরীরাদি এবং পূর্ব্বতম জন্মে সমাচরিত ধর্ম্মাদিদ্বারা পূর্ব্বতর জন্মের শরীরাদি হইয়াছে। দার্শনিকদিগের মতে সংসার অনাদি বলিয়া আদিসর্গের প্রশ্ন উঠিতে পারে না। এই অন্যোন্যাশ্রয় প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া দোষাবহ নহে। ইহার দৃষ্টান্তস্থলে বীজাঙ্কুরের কথা উল্লেখ করা হইয়াছে। বীজ হইতে অঙ্কুরাদিক্রমে বৃক্ষের উৎপত্তি, আবার বৃক্ষ হইতে বীজের উৎপত্তি হয়, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং বীজাঙ্কুরস্থলে অন্যোন্যাশ্রয় বা অনবস্থা প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া দূষণাবহ হয় না। কর্ম্ম-প্রবাহ ও সৃষ্টিপ্রবাহ সম্বন্ধেও এই সিদ্ধান্ত সম্পূর্ণরূপে প্রযুক্ত হইতে পারে। আচার্য্যদের এ বিষয়ে মতভেদ নাই।

যদিও সংসারে বিচিত্র সুখভোগ করেন, এমন প্রাণীর অসদ্ভাব নাই, তথাপি জরা ও মরণাদি দুঃখের হস্ত হইতে কেহই পরিত্রাণ পাইতে পারেন না। সুতরাং সংসার স্বভাবতঃ দুঃখস্বরূপ, ইহা অস্বীকার করা যাইতে পারে না। কেন না, জরামরণাদিদুঃখ স্বাভাবিক। সুখ স্বাভাবিক নহে, আগন্তুক-উপায়সাধ্য। জরামরণাদির জন্য কোন-রূপ চেষ্টাযত্ন করিতে হয় না, উহা আপনিই উপস্থিত হয়। সুখের জন্য কিন্তু বিস্তর চেষ্টাযত্ন করিতে হয়। একজন দার্শনিক কুপিত-ফণিফণাচ্ছায়ার সহিত সাংসারিক সুখের উপমা দিয়াছেন। ফলতঃ উপরিভাগে শাণিতকৃপাণ সূক্ষ্মসূত্রে ঝুলিতেছে, তাহার নিম্নভাগে উপ-বেশন করিয়া বিশ্রামসুখ অনুভব করার ন্যায় সাংসারিক সুখ দুঃখানু-ষক্ত ও বিপৎসঙ্কুল। সংসার প্রকৃতির কার্য্য। প্রকৃতি ত্রিগুণাত্মক। তন্মধ্যে রজোগুণ দুঃখাত্মক। সুতরাং সংসার দুঃখাত্মক হইবে, তাহাতে সন্দেহ হইতে পারে না। সত্য বটে সত্ত্বগুণ সুখাত্মক, অতএব সংসারে

দুঃখ অপরিহার্য্য হইলেও সুখের অসদ্ভাব নাই। এ আপত্তি ভিত্তিশূন্য বলিলেও অত্যুক্তি হয় না। কে বলে যে, সংসারে সুখ নাই? সংসারে সুখ আছে সত্য, কিন্তু দুঃখের তুলনায় তাহা নাই বলিলেও চলে। সাংসারিক সুখ কুপিতফণিফণাচ্ছায়ার তুল্য, এই উপমার প্রতি লক্ষ্য করিলেই বুঝা যাইতে পারে যে, সুখলেশ যৎসামান্য। দুঃখরাশির অবধি নাই। প্রগাঢ় অন্ধকারের মত দুঃখরাশি সুবিস্তীর্ণ। মধ্যে মধ্যে খদ্যো-তিকার ন্যায় সুখের আবির্ভাব ও তিরোভাব হয় মাত্র। সাংখ্যাচার্য্য-দিগের মতে দ্যুলোক হইতে সত্যলোক পর্য্যন্ত সত্ত্ববহুল। সত্ত্ববহুল বলিয়াই তাহাতে সুখের আধিক্য আছে। ভূলোক বা মনুষ্যলোক রজোবহুল। সুতরাং ভূলোকে দুঃখের আধিক্য স্বাভাবিক। পশ্বাদি স্থাবরান্ত সৃষ্টি তমোবহুল, সুতরাং মোহময়। কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে, মরণ সর্ব্বসুখের আকর, মরণ দুঃখকর নহে। বলিয়া থাকেন সত্য, কিন্তু কোন প্রমাণের দ্বারা নিজের মত সমর্থন করিতে পারেন না। যে কথার কোনও প্রমাণ নাই, তাহার প্রতিবাদ করিয়া বৃথা সময়ক্ষয় না করাই সঙ্গত। তথাপি দেখিতে পাওয়া যায় যে, কেহ কেহ ঐরূপ কথার প্রতি আস্থাস্থাপন করিয়া থাকেন। এইজন্য এ সম্বন্ধে দুইএকটি কথা বলা উচিত বোধ হইতেছে। কৃতবিদ্য শ্রোতৃমণ্ডলী ক্ষমা করিবেন। এস্থলে ধান ভানিতে শিবের গীতের ন্যায় একটি অসম্বদ্ধ কথা না বলিয়া থাকিতে পারিলাম না। বর্ত্তমান সময়ে এমন এক শ্রেণীর লোকের আবির্ভাব হইয়াছে, যাঁহারা দয়ালু মহর্ষিগণ শাস্ত্র ও যুক্তি প্রদর্শনপূর্ব্বক যে সকল সদুপদেশ প্রদান করিয়াছেন, তাহা অনাদর করিতে—কেবল অনাদর করিতেই বা বলি কেন—কুসংস্কার বা মূর্খতানিবন্ধন অন্ধবিশ্বাস বলিয়া তৎপ্রতি অবজ্ঞাপ্রদর্শন করিতে কিছুমাত্র সঙ্কোচবোধ করেন না, অথচ মরণ সুখের সোপান, উহাকে দুঃখ বলিয়া বিবেচনা করা কুসংস্কার, ইত্যাকার ভিত্তিশূন্য কতগুলি কথার প্রতি বিলক্ষণ আস্থা প্রদর্শন করিয়া থাকেন। ঐরূপ আস্থাপ্রদর্শন না করিলে যেন অন্যায় করা হয় বিবেচনা করেন, কেমন যেন বাধবাধ বোধ করেন, চিত্তের সঙ্কীর্ণতা বলিয়া ভাবেন। ইহা উন্নতির লক্ষণ বা অধোগতির লক্ষণ বলিব, তাহা বুঝিতে পারিতেছি না। কৃতবিদ্য শ্রোতৃমণ্ডলীর প্রতি

ইহার মীমাংসাভার অর্পণ করিয়া প্রকৃত বিষয়ের অনুসরণ করা যাইতেছে।

সমস্ত প্রাণীরই মরণভয় স্বাভাবিক। কেহই মৃত্যুসম্ভাবনার ত্রিসীমায় পদার্পণ করেন না। সকল অবস্থায় সকল সময়ে আত্মরক্ষা ও মৃত্যুপরিহারের জন্য সকলেই যথাসাধ্য যত্ন করিয়া থাকেন, যথোচিত সাবধানতা অবলম্বন করেন। এতদ্দ্বারাই প্রমাণ হইতেছে যে, মৃত্যু সুখের সোপান নহে, উহা দুঃখকর। কেন না, দুঃখই ভয়ের কারণ, সুখ ভয়ের কারণ হয় না। যাঁহারা মৃত্যুকে সুখের সোপান বলিয়া ব্যাখ্যা করেন, তাঁহাদের চিত্তই তাঁহাদের বিরুদ্ধে সাক্ষ্য দেয়। তাঁহারা মুখে যাহাই বলুন না কেন, তাঁহাদের অন্তঃকরণে মরণভয় বিলক্ষণ-রূপেই আছে। তাহা না হইলে মৃত্যুর নানাবিধ উপায় সুলভ ও স্বাধীন থাকা স্থলে মৃত্যুর আশ্রয় গ্রহণ করা সকলের পক্ষেই শ্রেয়স্কর হইত, মৃত্যুর ভয় করা কাহারও পক্ষে উচিত হইত না। সে যাহা হউক, সমস্ত কার্য্যই প্রকৃতি হইতে উদ্ভূত। সাক্ষাৎ বা পরম্পরা প্রকৃতিই কার্য্যমাত্রের কারণ। এই মতে কেহ কেহ আপত্তি করিয়া থাকেন। চার্ব্বাক বলেন, কার্য্যমাত্রই নিষ্কারণ। কার্য্যের কোনও কারণ নাই, উহা আপনিই উৎপন্ন হইয়া থাকে। এ আপত্তি অসঙ্গত। কারণ, কার্য্য কাদাচিৎক, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ অর্থাৎ সকল সময়ে সকল কার্য্য হয় না, কোন সময়ে কোন কার্য্য হইয়া থাকে। কার্য্যের কারণ থাকিলে এই কাদাচিৎকত্ব উপপন্ন হয়। কেন না, যখন কারণ-কলাপের সমবধান বা মেলন হয়, তখনই কার্য্যের উৎপত্তি হইয়া থাকে। কারণকলাপের সমবধান সর্ব্বসময়ে হয় না বলিয়া সর্ব্বসময়ে কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। কার্য্য নিষ্কারণ হইলে কার্য্যের কাদাচিৎকত্ব উপপন্ন হয় না। তাহা হইলে হয় সর্ব্বকালেই সর্ব্বকার্য্য হইতে পারে, না হয় কোনকালেই হইতে পারে না। কারণ, কার্য্যের উৎপত্তির জন্য যখন কিছুই অপেক্ষণীয় নাই, তখন কার্য্যের উৎপত্তির বিলম্ব হওয়া অসম্ভব। অতএব চার্ব্বাকের আপত্তি সঙ্গত নহে। ব্রহ্ম হইতে জগতের উৎপত্তি হইয়াছে, এই মতও সাংখ্যা-চার্য্যেরা সমীচীন বলিয়া বিবেচনা করেন না। কেন না, চিতিশক্তি বা ব্রহ্ম

অপরিণামী। ব্রহ্মের জগদাকারে পরিণাম একান্তই অসম্ভব। কেহ কেহ বলেন যে, প্রকৃতি জগতের কারণ, ইহা সত্য, কিন্তু প্রকৃতি অচেতন। অচেতন বস্তু চেতনপ্রবর্ত্তিত হইয়াই কার্য্যসম্পাদন করিয়া থাকে। বাসী অচেতন, কিন্তু চেতন-সূত্রধর-কর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত বা প্রবর্ত্তিত হইয়া ছেদনরূপ কার্য্য সম্পন্ন করে। প্রকৃতিও অচেতন। অতএব তাহারও অধিষ্ঠাতা বা প্রবর্ত্তয়িতারূপে কোন চেতনের স্বীকার করিতে হইতেছে। জীবসকল চেতন হইলেও তাহারা প্রকৃতির স্বরূপের অভিজ্ঞ নহে। এইজন্য তাহারা প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। কেন না, বাস্যাদির স্বরূপের অভিজ্ঞ সূত্রধরাদিই বাস্যাদির অধিষ্ঠাতা হইয়া থাকে। সুতরাং প্রকৃতির স্বরূপের অভিজ্ঞ চেতনই প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন। তিনিই ঈশ্বর। তবেই সিদ্ধ হইল যে, প্রকৃতিদ্বারা ঈশ্বর জগতের সৃষ্টিকর্ত্তা। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে, এ কথাও সঙ্গত হয় না। কারণ, ঈশ্বরবাদীদিগের মতে ঈশ্বরের কোনরূপ ব্যাপার বা ক্রিয়া নাই। সুতরাং তিনি প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা হইতে পারেন না। দেখিতে পাওয়া যায় যে, সূত্রধর যখন ব্যাপারযুক্ত হয়, তখনই বাস্যাদির অধিষ্ঠাতা হইয়া থাকে, ব্যাপারশূন্য হইয়া বাস্যাদির অধিষ্ঠাতা হয় না। কেনই বা ঈশ্বর প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা হন, কিজন্যই বা প্রকৃতির অধিষ্ঠানবিষয়ে ঈশ্বরের প্রবৃত্তি হয়, তাহাও বিবেচনা করা উচিত। বুদ্ধিমান্ ব্যক্তি হয় নিজের স্বার্থের জন্য, না হয় অপরের দুঃখপরিহারের জন্য প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন। ঈশ্বরের কোনরূপ স্বার্থ থাকিতে পারে না। কেন না, তিনি পরিপূর্ণ, তিনি আপ্তকাম, তাঁহার কিছুরই অভাব নাই; সুতরাং প্রয়োজনীয় বা অপেক্ষণীয় এমন কোন বিষয় নাই,—যাহার জন্য তাঁহার প্রবৃত্তি হইতে পারে। পরদুঃখপ্রহরণের জন্য তাঁহার প্রবৃত্তি হইবে, এ কথাও বলা যাইতে পারে না। কেন না, সৃষ্টির পূর্ব্বে দুঃখই ছিল না। দুঃখও ত তাঁহারই সৃষ্ট। অপিচ, কারুণ্য ঈশ্বরপ্রবৃত্তির কারণ হইলে, ঈশ্বর করুণা করিয়া সমস্ত প্রাণীকে সুখী করিতেন, কাহাকেও দুঃখী করিতেন না। পূর্ব্বাচরিত কর্ম্মের বৈচিত্র্য অনুসারে ঈশ্বর বিচিত্র প্রাণিগণের সৃষ্টি করিয়াছেন —এ কথাও সমীচীন নহে। কেন না, কর্ম্মও অচেতন। চেতনের

অধিষ্ঠান ভিন্ন কর্ম্মও ফল জন্মাইতে পারে না। ঈশ্বরই সেই সকল কর্ম্মের অধিষ্ঠাতা। ঈশ্বরের অধিষ্ঠাতৃত্ব হইতে পারে না, ইহা পূর্ব্বেই প্রতিপন্ন হইয়াছে।

কারুণ্য চরিতার্থ করিবার আরও এক সহজ উপায় এই হইতে পারিত যে, ঈশ্বর কর্ম্মের অধিষ্ঠাতা না হইলেই শরীর ও দুঃখাদির উৎপত্তি হইত না। অতএব ঈশ্বর প্রকৃতির অধিষ্ঠাতা নহেন। প্রকৃতি নিজেই সৃষ্টিকর্ত্রী। বৎসের পরিপোষণের জন্য যেমন অচেতন দুগ্ধের প্রবৃত্তি হয়, পুরুষের ভোগাপবর্গের জন্য সেইরূপ অচেতন প্রকৃতিরও প্রবৃত্তি হয়। নর্ত্তকী যেমন সভাসদ্দিগকে নৃত্যদর্শন করাইয়া নৃত্য হইতে নিবৃত্ত হয়, প্রকৃতিও সেইরূপ পুরুষের নিকট নিজের স্বরূপপ্রকাশ করিয়া নিবৃত্ত হয়। গুণবান্ ভৃত্য নির্গুণ প্রভুর আরাধনা করিয়া যেমন কোনরূপ প্রত্যুপকারের প্রত্যাশা করে না, গুণবতী প্রকৃতিও সেইরূপ নানাবিধ উপায়ে নির্গুণ পুরুষের উপকার করিয়া তাঁহা হইতে কোনরূপ প্রত্যুপকারের আশা করে না। অসূর্য্যম্পশ্যা কুলবধূ দৈবাৎ স্খলিতবস্ত্রাঞ্চল অবস্থায় একবারমাত্র কোন পুরুষকর্ত্তৃক দৃষ্ট হইলে, লজ্জায় যেমন দ্বিতীয়বার তাহার দর্শনপথবর্ত্তিনী হয় না, প্রকৃতিও সেইরূপ কোন পুরুষকর্ত্তৃক বিবেকজ্ঞানদ্বারা দৃষ্ট হইলে পুনর্ব্বার আর তাহার দর্শনপথে উপস্থিত হয় না; অর্থাৎ মুক্তপুরুষের সম্বন্ধে প্রকৃতির সৃষ্টি আর হয় না। পুরুষের আশ্রয়ে প্রকৃতিরই বন্ধ, মোক্ষ ও সংসার। বস্তুগত্যা পুরুষের বন্ধ, মোক্ষ ও সংসার নাই। ভৃত্যগত জয় ও পরাজয় যেমন স্বামীতে উপচরিত হয়, সেইরূপ প্রকৃতিগত বন্ধমোক্ষও পুরুষে উপচরিত হয়। কোশকার কীট যেমন নিজেই নিজেকে বন্ধন করে, প্রকৃতিও তেমনি নিজেই নিজেকে বন্ধন করে।

আদরের সহিত দীর্ঘকাল নিরন্তরভাবে পূর্ব্বকথিত তত্ত্বসকলের বিবেকজ্ঞান অভ্যাস করিলে, 'আমি পুরুষ, আমি প্রকৃতি বা বুদ্ধ্যাদি নহি, আমি কর্ত্তা নহি, কোন বিষয়ে আমার স্বাভাবিক স্বামিত্বও নাই,' এইরূপ বিবেকবিষয়ে সাক্ষাৎকারাত্মক জ্ঞান উৎপন্ন হয়। যদিও মিথ্যাজ্ঞান ও মিথ্যাজ্ঞানবাসনা অনাদি, পক্ষান্তরে বিবেকজ্ঞান ও বিবেক-

জ্ঞানবাসনা আদিমতী, তথাপি বিবেকজ্ঞান মিথ্যাজ্ঞানের এবং বিবেক-জ্ঞানবাসনা মিথ্যাজ্ঞানবাসনার উচ্ছেদ সম্পাদন করে। কেন না, তত্ত্ববিষয়ে বুদ্ধির স্বাভাবিক পক্ষপাত আছে বলিয়া তত্ত্বজ্ঞান প্রবল ও মিথ্যাজ্ঞান দুর্ব্বল। বিরোধস্থলে প্রবল দুর্ব্বলের উচ্ছেদসাধন করে, ইহার শতশত দৃষ্টান্ত সকলেই অবগত আছেন। সুতরাং মিথ্যাজ্ঞানদ্বারা তত্ত্বজ্ঞানের বাধের আশঙ্কা এবং পুনর্ব্বার বিপর্য্যয় বা মিথ্যাজ্ঞানের উৎপত্তির আশঙ্কা হইতে পারে না। যেমন বীজের অভাবে অঙ্কুর হয় না, তেমনি প্রকৃতিপুরুষের সংযোগ থাকিলেও বিবেকখ্যাতিদ্বারা অবিবেক বিনষ্ট হইয়াছে বলিয়া, যাহার বিবেকখ্যাতি হইয়াছে, তাহার পক্ষে আর সৃষ্টি হয় না। শব্দাদি-বিষয়ভোগ পুরুষের স্বাভাবিক নহে। মিথ্যাজ্ঞানই ভোগের নিবন্ধন বা হেতু। মিথ্যাজ্ঞান বিনষ্ট হইলে ভোগ হইতে পারে না। সুতরাং তখন সৃষ্টির কোনও প্রয়োজন নাই। উক্তরূপে বিবেকসাক্ষাৎকার হইলে সঞ্চিত ধর্ম্মাধর্ম্মের বীজভাব নষ্ট হইয়া যায় বলিয়া তাহা জন্মাদিরূপ ফল উৎপাদন করিতে পারে না। বাচস্পতিমিশ্র বলেন—

ক্লেশসলিলাবসিক্তায়াং হি বুদ্ধিভূমৌ কর্ম্মবীজান্যঙ্কুরং প্রসুবতে তত্ত্ব-জ্ঞাননিদাঘনিপীতসকলক্লেশসলিলায়ামূষরায়াং কুতঃ কর্ম্মবীজানামঙ্কুর-প্রসবঃ।

জলসিক্ত ভূমিতেই বীজ অঙ্কুরোৎপাদন করিতে পারে। প্রখর সূর্য্য-তাপে যে ভূমির সমস্ত জল পরিশুষ্ক হইয়াছে, তথাবিধ ঊষরভূমিতে বীজের অঙ্কুরোৎপাদকতা অসম্ভব। তদ্রূপ, মিথ্যাজ্ঞানাদিরূপ ক্লেশ থাকিলেই সঞ্চিতকর্ম্ম ফলজননে সমর্থ হয়। তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা মিথ্যাজ্ঞানাদি ক্লেশ অপনীত হইলে আর কর্ম্মফল সমুৎপন্ন হইতে পারে না। উদ্ধৃতবাক্যের তাৎপর্য্যার্থ এই যে, ক্লেশরূপ জলে অবসিক্ত বুদ্ধিরূপ ভূমিতেই কর্ম্মরূপ বীজ ফলরূপ অঙ্কুর উৎপাদন করে। তত্ত্বজ্ঞানরূপ প্রখর সূর্য্যকিরণে সমস্ত ক্লেশরূপ সলিল নিপীত হইলে বুদ্ধিভূমি ঊষর হইয়া যায়। তাদৃশ ঊষর ভূমিতে অঙ্কুরোৎপত্তি কিরূপে হইবে?

যদিও তত্ত্বজ্ঞানীর কর্ম্মফল হইতে পারে না, তথাপি যে ধর্ম্মাধর্ম্ম ফলপ্রসব করিতে আরম্ভ করিয়াছে, অর্থাৎ যে ধর্ম্মাধর্ম্মপ্রভাবে অর্থাৎ যাহার ফলভোগজন্য বর্ত্তমান শরীর উৎপন্ন হইয়াছে, তাহা প্রবৃত্তবেগ

বলিয়া তাহার প্রতিরোধ হওয়া অসম্ভব। কুম্ভকার দণ্ডাদিদ্বারা চক্রের পরিভ্রমণ সম্পাদন করে। কিন্তু ঐরূপে কয়েকবার চক্র ঘুরাইয়া দণ্ডটি তুলিয়া লইলেও যেমন বেগাখ্যসংস্কারবলে চক্র কিছুকাল আপনিই ঘুরিতে থাকে, সেইরূপ সঞ্চিত ধর্ম্মাধর্ম্ম ফলজননে অসমর্থ হইলেও, যে কর্ম্ম ফল জন্মাইতে আরম্ভ করিয়াছে, তথাবিধ প্রারব্ধফল-কর্ম্মানুসারে তত্ত্বজ্ঞানীর শরীর কিছুকাল অবস্থিত থাকে। প্রারব্ধ-কর্ম্মফল-ভোগের পরে জ্ঞানীর দেহপাত হইলে আর দেহান্তরের আরম্ভ হইতে পারে না। কেন না, তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা কর্ম্মাশয়ের বীজভাব দগ্ধ হইয়া গিয়াছে। দগ্ধ বীজ যেমন অঙ্কুর জন্মাইতে পারে না, জ্ঞানদগ্ধ কর্ম্মাশয়ও সেইরূপ তত্ত্বজ্ঞানীর দেহ জন্মাইতে পারে না। তখন ঐকান্তিক ও আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ কৈবল্য সম্পন্ন হয়। ঐকান্তিক কিনা অবশ্যম্ভাবী। আত্যন্তিক কিনা অবিনাশী। যেরূপ বলা হইল, তাহার প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে, ভোগ ব্যতিরেকে প্রারব্ধফল কর্ম্মাশয়ের ক্ষয় হয় না। অনারব্ধ-বিপাক বা অনারব্ধফল কর্ম্মাশয় তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা দগ্ধবীজের ন্যায় অকর্ম্মণ্য হয়, উহা আর ফল জন্মাইতে পারে না। অতএব—

মাভুক্তং ক্ষীয়তে কর্ম্ম কল্পকোটিশতৈরপি—

অর্থাৎ ভোগ ভিন্ন শতকোটি কল্পেও কর্ম্মক্ষয় হয় না—ইহা প্রারব্ধফল-কর্ম্মের প্রতি লক্ষ্য করিয়া বলা হইয়াছে।

জ্ঞানাগ্নিঃ সর্ব্বকর্ম্মাণি ভস্মসাৎ কুরুতেঽর্জ্জুন—

অর্থাৎ জ্ঞানরূপ অগ্নি সমস্ত কর্ম্ম ভস্ম করে—ইহা অনারব্ধবিপাক-কর্ম্মাশয়ের প্রতি লক্ষ্য করিয়া কথিত হইয়াছে। সুতরাং শাস্ত্রদ্বয়ের পরস্পর বিরোধ আশঙ্কা করা অনুচিত।

নবম লেক্‌চর।

পাতঞ্জলদর্শন।

ভগবান্ পতঞ্জলি পাতঞ্জলদর্শনের প্রণেতা। পাতঞ্জলদর্শনের অপর নাম যোগদর্শন। এই দর্শনে যোগের বিস্তৃত ও বিশদ উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। যোগসিদ্ধ ব্যক্তিই যোগের উপদেষ্টা হইতে পারেন। দুর্ভাগ্য-ক্রমে আমি যোগী নহি। আমার বাক্য উপদেশরূপে গৃহীত না হয়, ইহা প্রার্থনীয়। দর্শনহিসাবে পাতঞ্জলদর্শনে আমার যে যৎসামান্য অভিজ্ঞতা আছে, তাহার কিঞ্চিৎ কিঞ্চিৎ বিবৃত করিতে চেষ্টা করিব। যাঁহারা যোগবিষয়ে উপদেশগ্রহণের অভিলাষী, তাঁহারা কোন যোগীর নিকট উপদিষ্ট হইবেন।

ভগবান্ বেদব্যাস পাতঞ্জলদর্শনের সংক্ষিপ্ত অথচ উপাদেয় ভাষ্য রচনা করেন। পাতঞ্জলভাষ্য বেদব্যাসকৃত, ইহা ভাষ্যে লিখিত হয় নাই বটে, কিন্তু মাধবাচার্য্য প্রভৃতি প্রাচীন ও প্রামাণিক আচার্য্যগণ যোগ-ভাষ্য বেদব্যাসকৃত, ইহা স্পষ্টাক্ষরে বলিয়াছেন। অসাধারণধীশক্তিসম্পন্ন সর্ব্বতন্ত্রস্বতন্ত্র বাচস্পতিমিশ্র পাতঞ্জলভাষ্যের উপর সমীচীন টীকা রচনা করিয়াছেন। তিনি স্বকৃত টীকার প্রারম্ভে বলিয়াছেন—

নত্বা পতঞ্জলিমৃষিং বেদব্যাসেন ভাষিতে।
সংক্ষিপ্তস্পষ্টবহ্বর্থা ভাষ্যে ব্যাখ্যা বিধাস্যতে॥

ইহার তাৎপর্য্য এই—পতঞ্জলি-ঋষিকে প্রণাম করিয়া বেদব্যাসভাষিত ভাষ্যের সংক্ষিপ্ত, স্পষ্ট, অথচ বহু-অর্থ-প্রকাশক ব্যাখ্যা রচনা করিব। বাচস্পতিমিশ্রের মতে পাতঞ্জলভাষ্য বেদব্যাসরচিত, এ বিষয়ে সন্দেহই হইতে পারে না।

কিন্তু, 'ভিন্নরুচির্হি লোকঃ।' চেতনদিগের ঐকমত্যের আশা অনেক-স্থলে নিষ্ফল হয়। বাচস্পতিমিশ্রের ন্যায় অসামান্য আচার্য্যের সিদ্ধান্তও

সকলে অভ্রান্ত বিবেচনা করেন না। কেহ কেহ বলেন, ভগবান্ বেদ-ব্যাস পাতঞ্জলভাষ্য রচনা করেন নাই। এই কল্পনার প্রমাণরূপে তাঁহারা বলিয়া থাকেন যে, শারীরকমীমাংসা বা ব্রহ্মমীমাংসাতে ভগবান্ বেদব্যাস "এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ"—এই সূত্রদ্বারা পাতঞ্জল-দর্শনের মতের খণ্ডন করিয়াছেন। ভগবান্ বেদব্যাসের মতে পাতঞ্জল-দর্শন শ্রুতিবিরুদ্ধ, সুতরাং অপ্রামাণিক। শ্রুতিবিরুদ্ধ ও অপ্রামাণিক বলিয়া বেদব্যাস যাহা নিজে খণ্ডন করিয়াছেন, তিনি তাহার ভাষ্য-রচনা করিবেন, ইহা নিতান্ত অশ্রদ্ধেয় ও অবিশ্বাস্য। যাঁহারা ইহা অনুধাবন না করিয়া বেদব্যাসকে পাতঞ্জলদর্শনের ভাষ্যকর্তার পদ-প্রদানে সমুৎসুক, তাঁহারা প্রকারান্তরে নারায়ণের অংশাবতার ভগবান্ বেদব্যাসের মহিমায় কলঙ্ক আরোপ করেন, সন্দেহ নাই।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, তাঁহাদের যুক্তি আপাতরমণীয় হইলেও নিতান্ত অন্তঃসারশূন্য। বাচস্পতিমিশ্র প্রভৃতি চিরন্তন আচার্য্য-পরম্পরা পাতঞ্জলভাষ্য বেদব্যাসপ্রণীত বলিয়া অঙ্গীকার করিয়াছেন। বাষ্পচ্ছেদ্য অকিঞ্চিৎকর যুক্ত্যাভাসের সাহায্যে তাঁহাদের সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধে অভ্যুত্থান সাহসিকতার পরিচায়ক হইতে পারে, অভিজ্ঞতার পরিচায়ক হয় না। কেন হয় না, তাহার কারণ প্রদর্শিত হইতেছে। সমস্ত শাস্ত্রের প্রতিপাদ্য বিষয় গৌণ ও মুখ্য ভেদে দুই শ্রেণীতে বিভক্ত। তন্মধ্যে গৌণবিষয়ের দোষে মুখ্যবিষয় দুষ্ট হইতে পারে না, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। গৌণবিষয়গুলি আনুষঙ্গিক-ভাবে বলা হয়, ঐ সকল বিষয়ে শাস্ত্রকারের তাৎপর্য্য বা নির্ভর থাকে না। মুখ্যবিষয়েই শাস্ত্রের তাৎপর্য্য থাকে, ইহা সহজেই বুঝিতে পারা যায়। সকল শাস্ত্রেই একটি বিষয় সমর্থন করিবার জন্য অনেকগুলি হেতুর উপন্যাস দেখিতে পাওয়া যায়। ইহা ভারতীয় আচার্য্যদিগের রীতিসিদ্ধ। কিন্তু উপন্যস্ত সমস্ত হেতুই সর্ব্বস্থলে অকাট্যপ্রমাণ হয় না। সচরাচর পূর্ব্ব-পূর্ব্ব হেতুতে অল্পাধিক দোষের সংস্রব থাকে। শিষ্যবুদ্ধির বৈশদ্য এবং তর্কশক্তির বিকাশের জন্য আচার্য্যেরা প্রথমতঃ কিঞ্চিৎ দোষস্পৃষ্ট হেতুরও নির্দ্দেশ করেন। সাধারণতঃ চরমনির্দ্দিষ্ট হেতুই নির্দ্দোষ ও সমীচীন হইয়া থাকে।

"সিদ্ধান্তে চোত্তরং বল্যম্"—অর্থাৎ একটি বিষয়ে একাধিক সিদ্ধান্তের অবতারণা থাকিলে, তন্মধ্যে পরনির্দ্দিষ্ট সিদ্ধান্ত বলবান্, সুতরাং পূর্ব্বনির্দ্দিষ্ট সিদ্ধান্ত অপেক্ষাকৃত অসমীচীন। ইহা পূর্ব্বাচার্য্যদিগের একটি গাথা। মীমাংসকাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—"যৎপরঃ শব্দঃ স শব্দার্থঃ"—অর্থাৎ যাহাতে শব্দের তাৎপর্য্য, তাহাই শব্দের অর্থ। এতদনুসারে বিবেচনা করিলে স্পষ্ট প্রতীত হইবে যে, শাস্ত্রের তাৎপর্য্যবিষয়ীভূত অর্থই প্রকৃতপক্ষে শাস্ত্রার্থ। অনেক হেতুর উপন্যাসস্থলে পূর্ব্ব-পূর্ব্ব হেতুগুলি দুষ্ট ও অপ্রামাণিক প্রতিপন্ন হইলেও তদ্দ্বারা শাস্ত্রের দুষ্টতা বা অপ্রামাণিকতা প্রতিপন্ন হয় না। শাস্ত্রেব তাৎপর্য্যবিষয়ীভূত অর্থ অদুষ্ট ও অপ্রামাণিক হইলে তদ্দ্বারাই শাস্ত্রের প্রামাণিকত্ব রক্ষিত হয়। ইহাতে বিবাদ হইতে পারে না। ইহা অস্বীকার করিলে প্রায় সমস্ত শাস্ত্রই অপ্রমাণ হইয়া পড়ে। কেন না, প্রায় সর্ব্বত্রই বিষয়-বিশেষের সমর্থন করিবার জন্য একাধিক হেতুব অবতারণা দেখিতে পাওয়া যায়। অথচ তাহাতে প্রায় পূর্ব্ব-পূর্ব্ব হেতুগুলি আংশিক-দোষ-সংস্পৃষ্ট। অতএব স্থির হইল যে, শাস্ত্রের মুখ্যবিষয় বা তাৎপর্য্যবিষয়ীভূত অর্থ নির্দ্দোষ ও প্রমাণসিদ্ধ হইলে, গৌণ বা আনুষঙ্গিক বিষয় দোষদুষ্ট ও প্রমাণবিরুদ্ধ হইলেও তদ্দ্বারা শাস্ত্রের অপ্রামাণিকত্ব বলা যাইতে পারে না।

এখন দেখিতে হইবে যে, যোগদর্শনে যে সকল বিষয় বলা হইয়াছে, তন্মধ্যে মুখ্যবিষয় কি এবং গৌণবিষয়ই বা কি? এবং 'ব্রহ্ম-মীমাংসাতে, যোগদর্শনের কোন্ বিষয়টিই বা খণ্ডিত হইয়াছে? কেন না, ব্রহ্মমীমাংসাতে যোগশাস্ত্রের মুখ্যবিষয় খণ্ডিত হইয়া থাকিলে যোগশাস্ত্রই খণ্ডিত এবং শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে। সুতরাং শ্রুতিবিরুদ্ধ যোগদর্শনের ভাষ্য প্রণয়ন করা সর্ব্বজ্ঞ বেদব্যাসের পক্ষে সম্ভব হইতে পারে না, ইহা যথার্থ। পক্ষান্তরে, যোগশাস্ত্রের গৌণ বা আনুষঙ্গিক বিষয় শ্রুতিবিরুদ্ধ ও অপ্রমাণ হইলেও তাহার মুখ্যবিষয়েব প্রামাণ্যের কোন বাধা হইতে পারে না। সুতরাং প্রামাণিক-যোগশাস্ত্রের ভাষ্যপ্রণয়ন করা সর্ব্বজ্ঞ বেদব্যাসের পক্ষে কোনমতেই অসঙ্গত বা অনুচিত বলা যায় না।

"অথ যোগানুশাসনম্।"—যোগদর্শনের এই প্রথম সূত্রের প্রতি লক্ষ্য

করিলে স্পষ্ট প্রতীত হইবে যে, যোগই যোগদর্শনের মুখ্যপ্রতিপাদ্য বিষয়। প্রধানমহদহঙ্কারাদি তাহার গৌণপ্রতিপাদ্য বা আনুষঙ্গিক বিষয়। অর্থাৎ পদার্থনিরূপণ যোগদর্শনের উদ্দেশ্য নহে, যোগের উপদেশই তাহার উদ্দেশ্য। কোন একটি দর্শনের মত অবলম্বন করিয়া যোগের উপদেশ করিতে হইবে। কেন না, নিরালম্বন যোগ হইতে পারে না। যোগের আলম্বন বা বিষয়ের অপেক্ষা আছে। ন্যায় ও বৈশেষিকাদি দর্শনের পদার্থাবলী অধ্যাত্মবিদ্যার তাদৃশ উপযোগী নহে। শ্রুতিবিরুদ্ধ হইলেও সাংখ্যদশনের পদার্থাবলী অধ্যাত্মবিদ্যার অনেকটা কাছাকাছি। এইজন্য সাংখ্যদর্শনের পদার্থাবলী অবলম্বিত হইয়াছে মাত্র। সাংখ্যদর্শনের পদার্থাবলী অবলম্বিত হইয়াছে বটে, কিন্তু সাংখ্যদর্শনে যেমন প্রত্যেক পদার্থ যুক্তিদ্বারা সমর্থিত হইয়াছে, যোগদর্শনে তাহা হয় নাই। এতাবতা বুঝা যাইতেছে যে, তাহা যোগদর্শনের মুখ্যবিষয় নহে, আনুষঙ্গিক বা গৌণ বিষয়। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বলেন, "স চ কার্য্যকারণানন্যত্বাভ্যুপগমাৎ প্রত্যাসন্নো বেদান্তবাদস্য"—বৈদান্তিকদিগের ন্যায় সাংখ্যেরাও কার্য্য এবং কারণের অনন্যত্ব স্বীকার করেন, সুতরাং সাংখ্যপক্ষ বেদান্তবাদের প্রত্যাসন্ন অর্থাৎ নিকটবর্ত্তী। স্থির হইল যে, যোগদর্শনের মুখ্যবিষয় যোগ, প্রধান-মহদহঙ্কারাদি তাহার আনুষঙ্গিক বা গৌণ বিষয়। "এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ"—এই ব্রহ্মমীমাংসাসূত্রদ্বারা যোগদর্শনের মুখ্য বা তাৎপর্য্যবিষয়ীভূত অর্থ প্রত্যাখ্যাত হয় নাই। গৌণ বা আনুষঙ্গিক বিষয় প্রত্যাখ্যাত হইয়াছে। 'এতেন" এই পদদ্বারা অবশ্য পূর্ব্বনির্দ্দিষ্ট হেতুর পরামর্শ করা হইয়াছে। পূর্ব্বসূত্রটি এই—"ইতরেষাঞ্চানুপলব্ধেঃ"—স্বতন্ত্র প্রধান জগতের কারণ এবং সাংখ্যপরিকল্পিত মহদহঙ্কার প্রভৃতি অপরাপর পদার্থগুলি বেদে উপলব্ধ হয় না, এইজন্য সাংখ্যদর্শন শ্রুতিবিরুদ্ধ ও অপ্রামাণিক। "এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ"—অর্থাৎ এতদ্দ্বারা যোগদর্শনও প্রত্যাখ্যাত হইল। এখন স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে, যোগদর্শনের অবলম্বিত সাংখ্যোক্ত পদার্থ-গুলিই নিরাকৃত হইয়াছে, যোগ নিরাকৃত হয় নাই। অর্থাৎ যোগদর্শনের গৌণ বা আনুষঙ্গিক বিষয়মাত্র ব্রহ্মমীমাংসাতে প্রত্যাখ্যাত হইয়াছে, তাৎপর্য্যবিষয়ীভূত মুখ্যার্থ প্রত্যাখ্যাত হয় নাই। কেন না, প্রধানমহদাদি শ্রুতিতে উপলব্ধ হয় না, সুতরাং যোগোক্ত প্রধানমহদাদিও প্রত্যাখ্যাত

হইল, "এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ" এই সূত্রটির এইরূপ অর্থই সঙ্গত হয়। পক্ষান্তরে, প্রধানমহদাদি শ্রুতিতে উপলব্ধ হয় না, অতএব যোগ শ্রুতি-বিরুদ্ধ ও অপ্রামাণিক, ইহা নিতান্ত অসংলগ্ন হইয়া পড়ে। প্রধানমহদাদি শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিয়া যোগ শ্রুতিবিরুদ্ধ হইতে পারে না। প্রত্যুত "তাং যোগমিতি মন্যন্তে", "বিদ্যামেতাং যোগবিধিঞ্চ কৃৎস্নম্"—ইত্যাদি শ্রুতিতে যোগ নির্দ্দিষ্ট থাকায় যোগ শ্রুতিসিদ্ধ এবং প্রামাণিক বলিয়া স্পষ্ট প্রতীত হয়। "ত্রিরুন্নতং স্থাপ্য সমং শরীরম্"—ইত্যাদি শ্রুতিতে যোগশাস্ত্রোক্ত আসনাদিও উপদিষ্ট হইয়াছে। "এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ" এই সূত্রের ভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন—"এতেন সাংখ্যস্মৃতিপ্রত্যাখ্যানেন যোগ-স্মৃতিরপি প্রত্যাখ্যাতা দ্রষ্টব্যেত্যতিদিশতি। তত্রাপি শ্রুতিবিরোধেন প্রধানং স্বতন্ত্রমেব কারণং মহদাদীনি চ কার্য্যাণি অলোকবেদপ্রসিদ্ধানি কল্প্যন্তে।"—অর্থাৎ সাংখ্যস্মৃতিপ্রত্যাখ্যান দ্বারা যোগস্মৃতিও প্রত্যাখ্যাত বুঝিতে হইবে। এতদ্দ্বারা সাংখ্যস্মৃতির প্রত্যাখ্যান যোগস্মৃতিতে অতিদিষ্ট হইতেছে। কেন না, সাংখ্যস্মৃতির ন্যায় যোগস্মৃতিতেও স্বতন্ত্র প্রধান জগতের কারণরূপে এবং মহদাদি কার্য্যরূপে কল্পিত হইয়াছে। ইহা কিন্তু লোকবেদপ্রসিদ্ধ নহে। যোগশাস্ত্রপ্রণেতা পতঞ্জলি সাংখ্যোক্ত প্রধানমহদাদির কথা বলিয়াছেন বটে, কিন্তু তৎপ্রতি তাঁহার নির্ভর নাই, অর্থাৎ উহা বিবক্ষিত নহে। এইজন্য যোগশাস্ত্রপ্রণেতা ভগবান্ বার্ষগণ্য বলিয়াছেন—

গুণানাং পরমং রূপং ন দৃষ্টিপথমৃচ্ছতি।
যত্তু দৃষ্টিপথং প্রাপ্তং তন্মায়েব সুতুচ্ছকম্॥

সত্ত্বাদিগুণের পরমরূপ অর্থাৎ অধিষ্ঠান আত্মা দৃক্‌পথের অতীত। দৃক্‌পথপ্রাপ্ত অর্থাৎ দৃশ্য প্রধানমহদাদি মায়ার ন্যায় তুচ্ছ। কোন একটি আলম্বন ভিন্ন যোগ হইতে পারে না, এই অভিপ্রায়ে গুণের কথা বলা হইয়াছে মাত্র। বস্তুগত্যা প্রধানমহদাদি বিবক্ষিত নহে, অর্থাৎ তাহাতে যোগশাস্ত্রের তাৎপর্য্য নাই। কেন না, তাহা তাত্ত্বিক অর্থাৎ যথার্থ নহে। যোগীরাও উহা মায়ার ন্যায় তুচ্ছ বলিয়াই বিবেচনা করেন। ইহা যোগাচার্য্য বার্ষগণ্য স্পষ্টভাষায় বলিয়াছেন। সুতরাং যোগাচার্য্য পতঞ্জলির মতও ঐরূপ, ইহা অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ আছে। শেষনাগ

অর্থাৎ অনন্তদেব নাতিবিস্তৃত একখানি আর্য্যাগ্রন্থ রচনা করেন। তাহাতে তিনি বৈদান্তিক সিদ্ধান্তগুলি সমর্থন করিয়াছেন। সাংখ্যমত তাঁহার অনুমোদিত হইলে সাংখ্যসিদ্ধান্তের সমর্থন না করিয়া সাংখ্যসিদ্ধান্তের বিরুদ্ধ বৈদান্তিকসিদ্ধান্তের সমর্থন করিবার কোনও কারণ দেখা যায় না। স্মরণ করা উচিত যে, যোগসূত্রপ্রণেতা পতঞ্জলি অনন্তদেবের অবতার। "এতেন যোগঃ প্রত্যুক্তঃ"—এই সূত্রের টীকায় বাচস্পতিমিশ্র বলিয়াছেন—

"নানেন যোগশাস্ত্রস্য হৈরণ্যগর্ভপাতঞ্জলাদেঃ সর্ব্বথা প্রামাণ্যং নিরাক্রিয়তে, কিন্তু জগদুপাদানস্বতন্ত্রপ্রধানতদ্বিকারমহদহঙ্কারপঞ্চতন্মাত্র-গোচরং প্রামাণ্যং নাস্তীত্যুচ্যতে। ন চৈতাবতৈষামপ্রামাণ্যং ভবিতুমর্হতি। যৎপরাণি হি তানি তত্রাপ্রামাণ্যেঽপ্রামাণ্যমশ্নুবীরন্। ন চৈতানি প্রধানাদিসদ্ভাবপরাণি, কিন্তু যোগস্বরূপতৎসাধনতদবান্তরফলবিভূতি-তৎপরমফলকৈবল্যব্যুৎপাদনপরাণি।"

এতদ্দ্বারা হিরণ্যগর্ভ ও পতঞ্জলি প্রভৃতির প্রণীত যোগশাস্ত্রের সর্ব্বথা-রূপে প্রামাণ্য নিরাকৃত হইতেছে না। স্বতন্ত্র প্রধান জগতের উপাদান, মহদহঙ্কারাদি তাহার কার্য্য, এই বিষয়ে যোগশাস্ত্রের প্রামাণ্য নাই, ইহাই প্রতিপাদন করা হইতেছে। এতাবতা যোগশাস্ত্রের অপ্রামাণ্য হইতে পারে না। কেন না, প্রধানাদির সদ্ভাবপ্রতিপাদন যোগশাস্ত্রের তাৎপর্য্যবিষয় নহে। যোগ এবং তৎসাধনাদির নিরূপণই যোগশাস্ত্রের তাৎপর্য্যবিষয়। সে বিষয়ে যোগশাস্ত্রের অপ্রামাণ্য হইবার কোনও কারণ নাই। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, মহাভারত এবং পুরাণে ভগবান্ বেদব্যাস যোগবিষয়ে বিস্তর উপদেশ দিয়াছেন। যোগ শ্রুতিবিরুদ্ধ ও অপ্রমাণ হইলে, তিনি তাহা করিতেন না। সুতরাং যোগভাষ্য বেদব্যাসপ্রণীত, পূর্ব্বাচার্য্যদিগের এই সিদ্ধান্তে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই।

ধারেশ্বর মহারাজ ভোজ পাতঞ্জলদর্শনের একখানি বৃত্তি রচনা করিয়াছেন। তিনি তাহার উপক্রমণিকায় বলিয়াছেন যে, ভগবান্ পতঞ্জলি লোকের প্রতি অনুগ্রহ করিয়া বৈদ্যকগ্রন্থদ্বারা শারীরিক মল, ব্যাকরণ-দ্বারা বাচিক মল এবং যোগদ্বারা মানসিক মল অপনীত করিয়াছেন।

এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, ভোজরাজের মতে ব্যাকরণমহাভাষ্যপ্রণেতা পতঞ্জলি এবং যোগশাস্ত্রপ্রণেতা পতঞ্জলি অভিন্ন ব্যক্তি। পতঞ্জলি অনন্তদেবের অবতার। ভগবান্ অনন্তদেব পতঞ্জলিশরীর পরিগ্রহ করিয়া ব্যাকরণমহাভাষ্য প্রণয়ন করিয়াছেন, এ বিষয়ে ভারতীয় আচার্য্যদিগের মতভেদ নাই। এইজন্য ব্যাকরণমহাভাষ্যের অপর নাম ফণিভাষ্য। ঐতিহাসিকদিগের মতে বেদব্যাসের আবির্ভাবকাল এবং পাণিনির আবির্ভাবকালের মধ্যে বিস্তর অন্তর; অর্থাৎ বেদব্যাসের আবির্ভাবের অনেককাল পরে পাণিনি আবির্ভূত হন। পাণিনির আবির্ভাবের অনল্পকাল পরে ফণিভাষ্য রচিত হয়। কেন না, পাণিনি ব্যাকরণের সূত্র রচনা করেন। তদুপরি কাত্যায়ন বার্ত্তিক রচনা করেন। তৎপরে মহাভাষ্য রচিত হয়। মহাভাষ্যে বার্ত্তিকের বিস্তর আলোচনা দেখিতে পাওয়া যায়। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, পতঞ্জলি বেদব্যাসের বহুকালপরবর্ত্তী। সুতরাং তাঁহার যোগসূত্রও বেদব্যাসের বহুকালপরবর্ত্তী হইবে, সন্দেহ নাই। এইজন্য যোগসূত্রের ভাষ্য বেদব্যাসরচিত হওয়া অসম্ভব। কেহ কেহ এইরূপ আপত্তি করিয়া থাকেন। ব্যাকরণমহাভাষ্যপ্রণেতা পতঞ্জলি এবং যোগসূত্রপ্রণেতা পতঞ্জলি অভিন্ন ব্যক্তি কি না, বেদব্যাস যোগভাষ্যের রচয়িতা কি না, এ সকল বিষয়ে মতভেদ থাকিতে পারে। কিন্তু কথিত আপত্তির সারবত্তা অতি অল্পই আছে। কারণ, বেদব্যাস চিরজীবী, ইহা সুপ্রসিদ্ধ। ভগবান্ অনন্তদেব কোন্ সময়ে পতঞ্জলিরূপে প্রাদুর্ভূত হন, এবং পতঞ্জলি শরীরপরিগ্রহ করিয়া কতকাল ভূতলে বিরাজমান ছিলেন, তাহার কোন বিশ্বাসযোগ্য প্রমাণ নাই। বেদব্যাসের আবির্ভাবের অনেক পরে মহাভাষ্য রচিত হইয়াছিল বলিয়া তৎকালেই পতঞ্জলির আবির্ভাব হইয়াছিল, ইহা কল্পনামাত্র। তাহা হইলেও চিরজীবী বেদব্যাসের পক্ষে যোগভাষ্যপ্রণয়ন কিছুই অসম্ভব নহে। পতঞ্জলি যোগী ছিলেন, যোগপ্রভাবে আয়ু বর্দ্ধিত হয়, ইহা অভিজ্ঞদিগের অবিদিত নাই। বর্ত্তমান সময়েও মিতাচারীদিগের সার্দ্ধশতবর্ষ জীবনের উদাহরণ দেখিতে পাওয়া যায়। কাশ্মীরের ইতিহাস পাঠে জানা যায় যে, একজন রাজা তিনশত বৎসর কাশ্মীরের সিংহাসনে অধিষ্ঠিত ছিলেন। ইদানীন্তন কালে সংযমীদিগের

দীর্ঘজীবনের উদাহরণ পাওয়া যাইতেছে, সুতরাং যোগীদিগের দীর্ঘজীবন বিস্ময়ের বিষয় হইতে পারে না। ভোজদেবের অনুকূলে যাহা বলা যাইতে পারে, তাহাই বলা হইল। এখন সমস্ত সামঞ্জস্যের ভার ঐতিহাসিক-দিগের প্রতি অর্পণ করিয়া অপরাপর বিষয়ের অবতারণা করা যাইতেছে।

পাতঞ্জলদর্শনে ১৯৫টি সূত্র আছে। সূত্রগুলি চারি পাদে বা পরিচ্ছেদে বিভক্ত। প্রথম পাদের নাম সমাধিপাদ, দ্বিতীয় পাদের নাম সাধনপাদ, তৃতীয় পাদের নাম বিভূতিপাদ, চতুর্থ পাদের নাম কৈবল্যপাদ। নামের দ্বারাই পরিচ্ছেদগুলির স্থূল প্রতিপাদ্য বিষয় বুঝা যাইতেছে। বাচস্পতিমিশ্র প্রত্যেক পাদের ব্যাখ্যাপরিসমাপ্তিকালে একএকটি শ্লোকদ্বারা পাদার্থের সংগ্রহ করিয়াছেন। তাহা ক্রমে প্রদর্শিত হইতেছে।

যোগস্যোদ্দেশনির্দ্দেশৌ তদর্থং বৃত্তিলক্ষণম্।
যোগোপায়াঃ প্রভেদাশ্চ পাদেঽস্মিন্ প্রবর্ণিতাঃ॥

যোগের উদ্দেশ ও লক্ষণ, বৃত্তির লক্ষণ, যোগের উপায় এবং যোগের প্রকারভেদ, এ সমস্ত প্রথম পাদে বর্ণিত হইয়াছে।

ক্রিয়াযোগং জগৌ ক্লেশান্ বিপাকান্ কর্ম্মণামিহ।
তদ্দুঃখত্বং তথা ব্যূহান্ পাদে যোগস্য পঞ্চকম্॥

ক্রিয়াযোগ, ক্লেশ, কর্ম্মবিপাক অর্থাৎ কর্ম্মফল, কর্ম্মফলের দুঃখত্ব এবং হেয়, হেয়হেতু, হান ও হানোপায়রূপ ব্যূহচতুষ্টয়, এই পাঁচটি বিষয় দ্বিতীয়পাদে বলা হইয়াছে।

অত্রান্তরঙ্গান্যঙ্গানি পরিণামাঃ প্রপঞ্চিতাঃ।
সংযমাদ্ভূতিসংযোগস্তাসু জ্ঞানং বিবেকজম্॥

তৃতীয়পাদে যোগের অন্তরঙ্গ অঙ্গ, পরিণাম, সংযমবিশেষদ্বারা বিভূতি বা ঐশ্বর্য্যবিশেষ এবং বিবেকজ জ্ঞান ব্যুৎপাদিত হইয়াছে।

মুক্ত্যর্হচিত্তং পরলোকমেয়স্তুসিদ্ধয়ো ধর্ম্মঘনঃ সমাধিঃ।
দ্বয়ী চ মুক্তিঃ প্রতিপাদিতাঽস্মিন্ পাদে প্রসঙ্গাদপি চান্যদুক্তম্॥

মুক্তিযোগ্য চিত্ত, পরলোকসিদ্ধি, বাহ্যার্থসদ্ভাবসিদ্ধি, চিত্তাতিরিক্ত আত্মার সিদ্ধি, ধর্ম্মমেঘ সমাধি, জীবন্মুক্তি, বিদেহকৈবল্য এবং প্রকৃত্যাপূরাদি চতুর্থপাদে কথিত হইয়াছে। বাচস্পতিমিশ্র প্রধান প্রধান প্রতিপাদ্য বিষয়ের সংগ্রহ করিয়াছেন। প্রসঙ্গক্রমে অপরাপর বিস্তর বিষয়ের

আলোচনা করা হইয়াছে। বেদব্যাসের ভাষ্য, বাচস্পতিমিশ্রের তত্ত্ব-বৈশারদীনাম্নী টীকা, ভোজরাজের বৃত্তি এবং বিজ্ঞানভিক্ষুর যোগ-বার্ত্তিক, এই গ্রন্থগুলি সমধিক প্রসিদ্ধ। অপরাপর ব্যাখ্যা ও প্রকরণ-গ্রন্থও অনেকগুলি পরিদৃষ্ট হয়। কিন্তু বর্ত্তমানকালে প্রকৃতপক্ষে যোগের উপদেষ্টা বিরল। সুতরাং আলোচনার হ্রাস হওয়াতে অনেক গ্রন্থ বিলুপ্ত হইয়াছে। পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে যে, পাতঞ্জলদর্শনে সাংখ্যদর্শনোক্ত পদার্থাবলী অবলম্বিত হইয়াছে। অধিকন্তু, সাংখ্যদিগের অনঙ্গীকৃত ও প্রত্যাখ্যাত ঈশ্বর পাতঞ্জলদর্শনে অঙ্গীকৃত এবং সমর্থিত হইয়াছেন। পতঞ্জলি বলেন যে, যে সকল পদার্থের তারতম্য অনুভূত হয়, তাহার তারতম্য কোনস্থলে অবশ্যই বিশ্রান্ত হইয়া থাকে। পরিমাণের তার-তম্য দেখিতে পাওয়া যায়। কুবল অপেক্ষা আমলক মহৎ, আমলক অপেক্ষা বিল্বফল মহৎ। এইরূপে মহৎ-পরিমাণের তারতম্য অনুভূত হইতেছে। অথচ আত্মাতে মহৎ-পরিমাণের নিরতিশয়ত্ব বা তারতম্যের বিশ্রান্তি সর্ব্বসম্মত। অর্থাৎ আত্মা সর্ব্বাপেক্ষা মহান্। আত্মা অপেক্ষা মহদ্বস্তু দ্বিতীয় নাই। আত্মাতে মহৎ-পরিমাণ নিরতিশয় বা কাষ্ঠাপ্রাপ্ত অর্থাৎ চরম-উৎকর্ষ-প্রাপ্ত। সেইরূপ জ্ঞানেরও তারতম্য অনুভূত হইয়া থাকে। একের জ্ঞান অপেক্ষা অপরের জ্ঞান অধিকবিষয়গ্রাহী দেখিতে পাওয়া যায়। দেবদত্ত যে পরিমাণে অতীত, অনাগত এবং বর্ত্তমান বস্তু জানিতে পারেন বা জানেন, যজ্ঞদত্ত তদপেক্ষা অধিক জানিতে পারেন বা জানেন। বিষ্ণুমিত্রের জ্ঞান তদপেক্ষাও অধিক বিষয়ে পরিব্যাপ্ত। সামান্য সামান্য অতীত-অনাগত বিষয় আমরাও জানিতে পারি, আমাদের অপেক্ষা অধিকবুদ্ধিশালী ব্যক্তি আমাদের অপেক্ষা অধিকপরিমাণে অতীত-অনাগত বিষয় জানিতে পারেন। সুতরাং পরিমাণের ন্যায় জ্ঞানের তারতম্য আছে। অধিক দূরে যাইবার প্রয়োজন নাই, মূর্খ এবং পণ্ডিতের মধ্যে জ্ঞানের তারতম্য এবং পণ্ডিতের মধ্যেও পরস্পর জ্ঞানের ন্যূনাধিকভাব অর্থাৎ অল্প ও অধিকবিষয়গ্রাহিত্ব সকলেই অবগত আছেন। অতীত, অনাগত এবং বর্ত্তমান বিষয় গ্রহণের আপেক্ষিক আধিক্য অনুভূত হইতেছে, এ কথা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। অতএব এই আধিক্যও পরিমাণের ন্যায় অবশ্য কোনস্থলে চরমোৎকর্ষ

প্রাপ্ত হইবে, সন্দেহ নাই। যে স্থলে জ্ঞান চরম উৎকর্ষ প্রাপ্ত হইয়াছে, তিনি অবশ্যই সর্ব্বজ্ঞ হইবেন। তিনিই ঈশ্বর। এই প্রণালী গণিত-শাস্ত্রের শ্রেঢ়ীব্যবহারের অনুরূপ। ঈশ্বর ব্রহ্মাদিরও গুরু। লোকে ঐশ্বর্য্যেরও তারতম্য অনুভূত হইয়া থাকে। ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য নিরতিশয়। তাঁহার ঐশ্বর্য্য অপেক্ষা উৎকৃষ্ট ঐশ্বর্য্যান্তর নাই,—থাকিতে পারে না। কেন না, যে ঐশ্বর্য্য সর্ব্বাপেক্ষা উৎকৃষ্ট, তাহাই ঈশ্বরীয় ঐশ্বর্য্য। যে স্থলে ঐশ্বর্য্য চরম উৎকর্ষ প্রাপ্ত হইয়াছে, তিনিই ঈশ্বর। ঈশ্বরীয় ঐশ্বর্য্যের তুল্য ঐশ্বর্য্যান্তরও নাই। কেন না, তত্তুল্য ঐশ্বর্য্যান্তর থাকিলে ঐ ঐশ্বর্য্যশালীও ঈশ্বর বলিয়া গণ্য হইবেন। কিন্তু একাধিক ঈশ্বর থাকা অসম্ভব। কেন না, ঈশ্বরদ্বয়ের একটি বিষয়ে পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা উৎপন্ন হইলে উভয়ের ইচ্ছা পূর্ণ হইতে পারে না। কারণ, এক বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় এক সময়ে কোনমতেই থাকিতে পারে না। সুতরাং একের ইচ্ছা পূর্ণ হইবে, একের ইচ্ছা অপূর্ণ থাকিবে। যাঁহার ইচ্ছা অপূর্ণ থাকিবে, তিনি ঈশ্বর হইতে পারেন না। কেন না, অস্মদাদির ন্যায় তাঁহার ইচ্ছারও বিঘাত আছে। মনে করুন, একটি বস্তুবিষয়ে এক ঈশ্বরের ইচ্ছা হইল যে—ইহা নূতন হউক, অপর ঈশ্বরের ইচ্ছা হইল যে—ইহা পুরাতন হউক। একটি বস্তুতে এককালে নবত্ব এবং পুরাতনত্ব, এই বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের সমাবেশ কোনমতেই হইতে পারে না। এস্থলে একটি ইচ্ছা পূর্ণ হইবে, একটি ইচ্ছা পূর্ণ হইবে না। যাঁহার ইচ্ছা পূর্ণ হইল না, তিনি ঈশ্বর নহেন। ঈশ্বরের ইচ্ছা অপূর্ণ থাকিবে, ইহা অসম্ভব। অতএব স্থির হইল, ঈশ্বর এক।

অন্যান্য পুরুষ অর্থাৎ জীবগণ ক্লেশ, কর্ম্ম, বিপাক ও আশয়সম্পর্ক-যুক্ত। ক্লেশাদি ভোগের হেতু। ঈশ্বর ক্লেশাদিসম্পর্কশূন্য, সুতরাং তাঁহার ভোগ নাই। যদিও ক্লেশাদি অন্তঃকরণের ধর্ম্ম, সুতরাং জীবাত্মাও বস্তুগত্যা ক্লেশাদিসম্পর্কশূন্য, তথাপি অন্তঃকরণধর্ম্ম ক্লেশাদি জীবাত্মাতে ব্যপদিষ্ট বা উপচরিত হয়। কেন না, পুরুষ বা জীবাত্মা, তদীয় ফলের ভোক্তা কিনা চেতয়িতা। বাস্তবিক, ভোগ বুদ্ধিস্থিত হইলেও জীবাত্মাতে তাহার ব্যপদেশ হয়। যেমন যোদ্ধৃস্থিত জয় বা পরাজয় স্বামীতে ব্যপদিষ্ট হয়, কেন না, স্বামীই তাহার ফলভোক্তা; সেইরূপ বুদ্ধিস্থিত ভোগাদি

জীবাত্মাতে ব্যপদিষ্ট হয়। বুদ্ধিস্থ ক্লেশাদিও কিন্তু ঈশ্বরে ব্যবদিষ্ট হইতে পারে না। কারণ, ঈশ্বরের উপাধিরূপ বুদ্ধিসত্ত্ব অপরাপর পুরুষের উপাধিরূপ বুদ্ধিসত্ত্বের ন্যায় মলিন নহে। উহা বিশুদ্ধ। সুতরাং তাহাতে ক্লেশাদি আদৌ নাই।

ক্লেশ পাঁচপ্রকার—অবিদ্যা, অস্মিতা, রাগ, দ্বেষ ও অভিনিবেশ। অবিদ্যা কিনা মিথ্যাজ্ঞান। মিথ্যাজ্ঞান চারিপ্রকার—অনিত্য ভূলোক-দ্যুলোকাদিতে নিত্যখ্যাতি অর্থাৎ নিত্যত্বজ্ঞান; শরীর স্বভাবতঃ অশুচি, অশুচি শরীরে শুচিখ্যাতি; অনাত্মা দেহেন্দ্রিয়াদিতে আত্মখ্যাতি এবং দুঃখে সুখখ্যাতি। বৈষয়িক সুখ পরিণামে দুঃখের কারণ হয় বলিয়া দুঃখরূপ। সুখপ্রত্যয় চিত্তের পরিণামবিশেষ। চিত্ত ত্রিগুণাত্মক, তাহার পরিণামও অবশ্য ত্রিগুণাত্মক হইবে। তন্মধ্যে রজোগুণের পরিণাম দুঃখাত্মক। তাহা অপরিহার্য্য। সংসারী ব্যক্তি সুখভোগকালে এই অপরিহার্য্য দুঃখকণিকাকেও সুখ বলিয়াই বিবেচনা করে। যোগী কিন্তু সুখভোগকালেও দুঃখের অনুভব করিয়া ক্লিষ্ট হয়। যেমন ঊর্ণাতন্তু শরীরের অন্য অবয়বে ন্যস্ত হইলে স্পর্শদ্বারা দুঃখদায়ক হয় না, কিন্তু চক্ষুর্গোলকে ন্যস্ত হইলে দুঃখের হেতু হয়; সেইরূপ পরিণামদুঃখাদি সংসারী ব্যক্তির পক্ষে ক্লেশকর না হইলেও অভিজ্ঞের পক্ষে ক্লেশকর হইয়া থাকে। অপুণ্যে পুণ্যখ্যাতি, অনর্থে অর্থখ্যাতিও অবিদ্যামধ্যে গণ্য। বুদ্ধি পরিণামিনী, পুরুষ অপরিণামী। সুতরাং বুদ্ধি ও পুরুষ পরস্পর ভিন্ন। বুদ্ধি ও পুরুষ বস্তুগত্যা পরস্পর ভিন্ন হইলেও উভয়ের একরূপের ন্যায় প্রতীতির নাম অস্মিতা। সুখ এবং সুখসাধন বিষয়ে অভিলাষের নাম রাগ। দুঃখ এবং দুঃখসাধন বিষয়ে ক্রোধ বা জিঘাংসার নাম দ্বেষ। অভিনিবেশ—মরণভয়। জাতমাত্র প্রাণীরও মরণভয় দেখিতে পাওয়া যায়। কিন্তু জাতমাত্র প্রাণীর মরণদুঃখের অনুভব ইহজন্মে হয় নাই, অথচ তাহার মরণভয় হইয়া থাকে। মরণদুঃখের জ্ঞান ভিন্ন মরণভয় হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বজন্মে অনুভূত মরণদুঃখের স্মৃতি হইয়া তাহার মরণত্রাস উৎপন্ন হয়। এই মরণত্রাসদ্বারা পূর্ব্বজন্ম অনুমিত হইতেছে। কর্ম্ম চারিপ্রকার—কৃষ্ণ, শুক্লকৃষ্ণ, শুক্ল ও অশুক্লাকৃষ্ণ। নিরবচ্ছিন্ন পাপকর্ম্মের নাম কৃষ্ণকর্ম্ম, দুরাত্মাদিগের ঐ কর্ম্ম প্রায় হইয়া

থাকে। বহিঃসাধনসাধ্য কর্ম্মের নাম শুক্লকৃষ্ণ। কারণ, বহিঃসাধনসাধ্য যাগাদিকর্ম্মে কিছু-না-কিছু পরপীড়া ও পরানুগ্রহ থাকে। পরপীড়া থাকে বলিয়া তাহা কৃষ্ণ এবং পরানুগ্রহ থাকে বলিয়া তাহা শুক্ল। এইজন্য যাগাদিকর্ম্ম শুক্লকৃষ্ণ বলিয়া কথিত। তপস্যা, স্বাধ্যায় ও ধ্যানসাধ্য কর্ম্ম শুক্ল। কেন না, উহা বহিঃসাধনসাধ্য নহে বলিয়া উহাতে পরপীড়ার সংস্রব নাই। যোগীদিগের যোগানুষ্ঠান অশুক্লাকৃষ্ণ। কেন না, তাহাতে পরপীড়ার সম্পর্ক নাই, অথচ তাহার ফল ঈশ্বরে অর্পিত হয়। কর্ম্মফলের নাম বিপাক। বিপাক তিনপ্রকার—জন্ম, আয়ু ও ভোগ। বিপাকানুগুণ সংস্কারের নাম আশয়। অনুরূপ সংস্কার ভিন্ন বিপাকনির্ব্বাহ হয় না। করভজাতির ভোগজনিত বাসনা ভিন্ন করভজন্মসম্পাদক কর্ম্ম বিপাক অর্থাৎ করভজন্মরূপ ফল জন্মাইতে পারে না। কারণ, ঐরূপ সংস্কার ভিন্ন করভোচিত ভোগনির্ব্বাহই হইতে পারে না।

এই ক্লেশাদির সহিত ঈশ্বরের কোনরূপ সম্পর্ক নাই। যাঁহারা মুক্তিলাভ করিয়াছেন, তাঁহাদের ক্লেশাদিসম্পর্ক থাকে না বটে, কিন্তু মুক্ত হইবার পূর্ব্বে তাঁহাদের ক্লেশাদিসম্পর্ক ছিল। ঈশ্বরের ক্লেশাদি-সম্পর্ক কোনকালে ছিল না, কোনকালে হইবে না। এইজন্য তিনি নিত্যমুক্ত। অপরাপর পুরুষের পক্ষে যোগের সাহায্যে আত্মসাক্ষাৎকার-পূর্ব্বক ক্লেশাদির প্রহাণ করিতে হয়। এক্ষণে যোগের কিঞ্চিৎ পরিচয় দেওয়া যাইতেছে। চিত্তবৃত্তিনিরোধের নাম যোগ। ক্ষিপ্ত, মূঢ়, বিক্ষিপ্ত, একাগ্র ও নিরুদ্ধ, এই পাঁচটি চিত্তভূমি বা চিত্তের অবস্থা। চিত্ত ত্রিগুণাত্মক। রজোগুণের সমুদ্রেক বা আধিক্যহেতুক তত্তদ্বিষয়ে পরিচালিত চিত্তের অত্যন্ত অস্থির অবস্থা বা তদবস্থ চিত্তের নাম ক্ষিপ্ত। তমোগুণের সমুদ্রেকজনিত নিদ্রাবস্থা বা তদবস্থ চিত্তের নাম মূঢ়। ক্ষিপ্ত-মূঢ় অবস্থাতে যোগের সম্ভাবনাই নাই। ক্ষিপ্ত অবস্থা অপেক্ষা কিঞ্চিৎ বিশেষযুক্ত চিত্তের নাম বিক্ষিপ্ত। কিঞ্চিৎ বিশেষ কিনা অত্যন্ত অস্থির চিত্তের কাদাচিৎক বা ক্ষণিক স্থিরতা। বিক্ষিপ্ত চিত্তের কদাচিৎ স্থিরতা হয় বলিয়া তৎকালে ক্ষণিক বৃত্তিনিরোধ হইতে পারে বটে, কিন্তু ঐ বৃত্তিনিরোধ ক্লেশাদির পরিপন্থী বা নিবারক হয় না বলিয়া যোগশব্দবাচ্য হইতে পারে না। যে চিত্তবৃত্তিনিরোধ ক্লেশাদিক্ষয়ের সাধন, তাহাই যোগ। একাগ্র এবং

নিরুদ্ধ চিত্তই যোগের উপযুক্ত। ধ্যেয়বিষয়ে একতান চিত্তের নাম একাগ্র। যখন চিত্তের ধ্যেয়বিষয়িণী বৃত্তিও নিরুদ্ধ হয়, কেবল বৃত্তিজনিত সংস্কারমাত্র অবশিষ্ট থাকে, তথাবিধ চিত্তের নাম নিরুদ্ধ। যোগ দুই-প্রকার—সম্প্রজ্ঞাত ও অসম্প্রজ্ঞাত। একাগ্র চিত্তের যোগ সম্প্রজ্ঞাত। কেন না, তৎকালে ধ্যেয়বস্তু সম্যক্‌রূপে প্রজ্ঞাত হয়। নিরুদ্ধচিত্তের যোগের নাম অসম্প্রজ্ঞাত। কেন না, তৎকালে ধ্যেয়বিষয়ক বৃত্তিও নিরুদ্ধ হয় বলিয়া কিছুই প্রজ্ঞাত হয় না। এই দ্বিবিধ যোগের সাধারণ নাম সমাধিযোগ। চিত্তের বৃত্তি দুইপ্রকার—ক্লিষ্ট ও অক্লিষ্ট। যে সকল বৃত্তি ক্লেশজনিত বা ক্লেশের হেতু এবং ধর্ম্ম ও অধর্ম্মের প্রসবভূমি, তাহার নাম ক্লিষ্টবৃত্তি। সত্ত্ব ও পুরুষের বিবেকবিষয়িণী বৃত্তির নাম অক্লিষ্ট-বৃত্তি। সংক্ষেপতঃ রাজস ও তামস বৃত্তি ক্লিষ্ট, সাত্ত্বিক বৃত্তি অক্লিষ্ট। প্রকারান্তরে বৃত্তি পাঁচপ্রকার—প্রমাণ, বিপর্য্যয়, বিকল্প, নিদ্রা ও স্মৃতি। প্রমাণবৃত্তি তিনপ্রকার—প্রত্যক্ষ, অনুমান ও আগম বা শব্দ। ইন্দ্রিয়ের সহিত বাহ্যবস্তুর সম্বন্ধ হইলে সম্বদ্ধবস্তুবিষয়ে চিত্তের বিশেষাব-ধারণপ্রধানা যে বৃত্তি হয়, তাহার নাম প্রত্যক্ষ। লিঙ্গনিবন্ধন সামান্যাব-ধারণপ্রধানা চিত্তবৃত্তির নাম অনুমান। শ্রোতার শব্দজনিত শব্দার্থ-বিষয়িণী বৃত্তি আগম। মিথ্যাজ্ঞানের নাম বিপর্য্যয়। সংশয়ও বিপর্য্যয়ের অন্তর্গত। বস্তু না থাকিলেও শব্দজ্ঞানমাহাত্ম্যনিবন্ধন যে বৃত্তি হইয়া থাকে, তাহার নাম বিকল্প। চৈতন্য পুরুষের স্বরূপ—ইহা একটি বিকল্পের উদাহরণ। কেন না, পুরুষ চৈতন্যস্বরূপ, অর্থাৎ চৈতন্য ও পুরুষ একই পদার্থ। সুতরাং চৈতন্য ও পুরুষের ধর্ম্মধর্ম্মিভাব বস্তুগত্যা নাই। অথচ চৈতন্য পুরুষের স্বরূপ, এতাদৃশরূপে ধর্ম্মধর্ম্মিভাবে ব্যবহার হইতেছে। শুক্তিকাতে রজতবুদ্ধি বিপর্য্যয়ের উদাহরণ। বিশেষদর্শন হইলে সর্ব্ব-সাধারণের পক্ষেই রজতবুদ্ধি বাধিত বলিয়া প্রতীত হয়। বাধিত বলিয়া নিশ্চয় হইলে আর তদ্দ্বারা কোনরূপ ব্যবহার হয় না। বিকল্পস্থলে সর্ব্বসাধারণের বাধবুদ্ধি আদৌ হয় না। বিচারনিপুণ সুধীগণেরই বাধ-বুদ্ধি হইয়া থাকে। অথচ বাধবুদ্ধি হইলেও উহার ব্যবহার বিলুপ্ত হয় না। বিপর্য্যয় এবং বিকল্পের এই সূক্ষ্ম ভেদের প্রতি লক্ষ্য করা কর্ত্তব্য। সুষুপ্তিকালীন চিত্তবৃত্তির নাম নিদ্রা। কোন কোন দার্শনিকের মতে

সুষুপ্তিকালে চিত্তের কোনরূপ বৃত্তি থাকে না বটে, কিন্তু পাতঞ্জলাদি-দর্শনের মতে সুষুপ্তিকালেও চিত্তের বৃত্তি থাকে। ঐ বৃত্তি কোন বাহ্যার্থ-বিষয়িণী নহে, অন্তর্বিষয়িণী। 'সুখে নিদ্রিত ছিলাম, কিছুই জানিতে পারি নাই'—সুপ্তোত্থিত পুরুষের এই প্রত্যবমর্শ বা স্মৃতি সুষুপ্তিকালে চিত্তবৃত্তির সদ্ভাব প্রতিপন্ন করিতেছে। কেন না, অননুভূত বিষয়ে স্মৃতি হইতে পারে না। সুতরাং বলিতে হইবে যে, সুষুপ্তিকালে সুখ এবং জ্ঞানাভাবের অনুভব হইয়াছিল। বৃত্তি ভিন্ন অনুভব অসম্ভব। অতএব প্রতিপন্ন হইল যে, সুষুপ্তিকালেও চিত্তবৃত্তির সদ্ভাব থাকে। অনুভূত-বস্তু-বিষয়িণী বৃত্তির নাম স্মৃতি। এই পাঁচপ্রকারের অতিরিক্ত চিত্তবৃত্তি নাই। যে কোন বৃত্তি হউক না কেন, তাহা উক্ত পাঁচপ্রকার বৃত্তির কোনও এক প্রকারের অন্তর্নিবিষ্ট হইবে। অভ্যাস ও বৈরাগ্য দ্বারা উক্ত বৃত্তি সকলের নিরোধ করিতে হয়। চিত্তের একাগ্রতাসম্পাদনের যত্নের নাম অভ্যাস। সংকারপূর্ব্বক অর্থাৎ শ্রদ্ধা ও ব্রহ্মচর্য্যাদিপূর্ব্বক নিরন্তরভাবে দীর্ঘকাল অনুষ্ঠিত হইলে অভ্যাসের দৃঢ়তা হয়। দৃষ্ট এবং অদৃষ্ট বিষয়ে বিতৃষ্ণার নাম বৈরাগ্য। অভ্যাসদ্বারা বিবেক উদ্ঘাটিত এবং বৈরাগ্য-দ্বারা বিষয়প্রবণতা নিবারিত হয়। সুখসম্ভোগাপন্নপ্রাণিবিষয়ে মৈত্রী, দুঃখিতপ্রাণিবিষয়ে করুণা, পুণ্যশীলবিষয়ে মুদিতা এবং পাপশীলবিষয়ে উপেক্ষা ভাবনা করিবে। এই ভাবনাচতুষ্টয়দ্বারা চিত্তের প্রসন্নতা সম্পন্ন হয়।

যম, নিয়ম, আসন, প্রাণায়াম, প্রত্যাহার, ধারণা, ধ্যান ও সমাধি, এই আটটি যোগের অঙ্গ। যোগাঙ্গগুলি অনুষ্ঠিত হইলে চিত্তের অশুদ্ধি ক্ষয়প্রাপ্ত হয়, এবং বিবেকখ্যাতিরূপ সম্যক্ জ্ঞানের অভিব্যক্তি হয়। যতই যোগাঙ্গের অনুষ্ঠান হয়, ততই অশুদ্ধি ক্ষয়প্রাপ্ত হইতে থাকে। অশুদ্ধিক্ষয়ের অনুসারে বিবেকজ্ঞানের পরিদীপ্তিও বর্দ্ধিত হইতে থাকে। অহিংসা, সত্য, অস্তেয়, ব্রহ্মচর্য্য ও অপরিগ্রহ বা বিষয়ের অস্বীকরণের নাম যম। সর্ব্বকালে কোনরূপে কোনও প্রাণীর অভি-দ্রোহ বা পীড়া না করার নাম অহিংসা। সত্য, অস্তেয় প্রভৃতির দ্বারা অহিংসার নির্ম্মলতাসম্পাদন হয়। 'যেরূপ দৃষ্ট, অনুমিত বা শ্রুত হয়, ঠিক সেইরূপ বাক্য ও মনের অবস্থা হইলেই সত্য হইয়া থাকে। এক-

রূপ বুঝিয়া অন্যরূপ ব্যক্ত করিলে বা অন্যরূপ বলিবার জন্য অভিলাষ হইলে সত্য হয় না। কেন না, নিজের বোধ পুরুষান্তরে সংক্রান্ত বা সঞ্চারিত করিবার জন্যই বাক্য বলা হয়। সেই বাক্য যদি পুরুষান্তরের বঞ্চনা বা প্রতারণার কারণ হয়, তবে তাহা সত্য হইতে পারে না। কারণ, ঐ বাক্যদ্বারা পুরুষান্তরে স্ববোধের সঞ্চার হয় না, অন্যবিধ বোধের উৎপত্তি হয়। একটি দৃষ্টান্ত দেওয়া যাইতেছে। কুরুক্ষেত্রসংগ্রামে অশ্বত্থামানামক একটি হস্তী হত হয়। তাহা যুধিষ্ঠির জানিতেন। পরন্তু দ্রোণাচার্য্যকে শুনান হয় যে, তাঁহার পুত্র অশ্বত্থামা হত হইয়াছে। দ্রোণাচার্য্য ইহা বিশ্বাস করিতে পারিলেন না। তিনি সন্দিহান হইয়া সত্যবাদী যুধিষ্ঠিরকে জিজ্ঞাসা করিলেন, "যুধিষ্ঠির, সত্যই কি অশ্বত্থামা হত হইয়াছে?" যুধিষ্ঠির বলিলেন, "অশ্বত্থামা হত হইয়াছে।" যুধিষ্ঠিরের এই উত্তর সত্য হয় নাই। কেন না, অশ্বত্থামানামক হস্তী হত হইয়াছে, ইহার অভিসন্ধান করিয়াই যুধিষ্ঠির ঐরূপ উত্তর করিয়াছিলেন। দ্রোণাচার্য্য বুঝিয়াছিলেন যে, তাঁহার পুত্র অশ্বত্থামা হত হইয়াছে। এস্থলে যুধিষ্ঠিরের বোধ হইয়াছিল,—হস্তী হত হওয়া বিষয়ে। দ্রোণাচার্য্যের বোধ হইয়াছিল,—তাঁহার পুত্র হত হওয়া বিষয়ে। সুতরাং দ্রোণাচার্য্যের অন্তঃকরণে যুধিষ্ঠিরের বোধের সঞ্চার হয় নাই। তাঁহার অন্যরূপ বোধ হইয়াছিল। এইজন্য যুধিষ্ঠিরের বাক্য সত্য হয় নাই।

সর্ব্বভূতের উপকারের জন্যই বাক্যের প্রবৃত্তি হইয়াছে, ভূতের উপঘাত অর্থাৎ পীড়ার জন্য বাক্যের প্রবৃত্তি হয় নাই। যথাদৃষ্ট-যথাশ্রুত বিষয় বলিলেও যদি তাহা ভূতের উপঘাত সম্পাদন করে, তবে তাহা সত্যাভাসমাত্র। বস্তুগত্যা তাহা সত্য হয় না। অতএব বিবেচনাপূর্ব্বক সর্ব্বভূতের হিতকর সত্য বলিবে। অশাস্ত্রীয় উপায়ে পরদ্রব্যগ্রহণের নাম স্তেয়। স্তেয়াভাব অস্তেয়। অনুরাগপূর্ব্বক স্ত্রীর দর্শনস্পর্শনাদি-বিষয়ে লোলুপ সমস্ত ইন্দ্রিয়ের সংযমের নাম ব্রহ্মচর্য্য। বিষয়ের অর্জনদোষ, রক্ষণদোষ প্রভৃতির আলোচনাপূর্ব্বক বিষয়ের অস্বীকরণ—অপরিগ্রহ।

জাতি, দেশ, কাল, সময় অর্থাৎ নিয়ম—এতদ্দ্বারা অনবচ্ছিন্ন বা অনিয়মিত, সর্ব্ববিষয়ে সর্ব্বথা অব্যভিচরিত অহিংসাদি মহাব্রত বলিয়া

অভিহিত হইয়াছে। তাদৃশ অহিংসাদিই যোগীদিগের অবলম্বনীয়। ইহার সংক্ষিপ্ত উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। মৎস্যঘাতকের মৎস্যেই হিংসা আছে, অন্যত্র নাই। তাহার অন্যত্র অহিংসা জাত্যবচ্ছিন্ন বা জাতিদ্বারা নিয়মিত। 'তীর্থে মৎস্যহিংসা করিব না'—ইহা হইল দেশাবচ্ছিন্ন অহিংসা। 'পুণ্যদিনে মৎস্যহিংসা করিব না'—ইহা কালাবচ্ছিন্ন অহিংসা। 'কেবল দেবব্রাহ্মণার্থ মৎস্যহিংসা করিব, অন্য কারণে করিব না'—ইহা সময়াবচ্ছিন্ন অহিংসা। সত্যাদিরও যথাসম্ভব জাতি, দেশ, কাল ও সময়াবচ্ছেদ বুঝিতে হইবে। বাহুল্যভয়ে বিস্তৃত উদাহরণ দেওয়া গেল না।

শৌচ, সন্তোষ, তপঃ, স্বাধ্যায় ও ঈশ্বরপ্রণিধানের নাম নিয়ম। শৌচ দ্বিবিধ—বাহ্য ও আভ্যন্তর। মৃজ্জলাদিদ্বারা সম্পাদিত শরীরশুদ্ধি এবং পবিত্রবস্তুভোজন বাহ্য শৌচ। চিত্ত-মলক্ষালন আভ্যন্তর শৌচ। সন্নিহিত বস্তুর অধিক বস্তুর গ্রহণেচ্ছা না হওয়াই সন্তোষ। শীতোষ্ণাদি-দ্বন্দ্ব-সহন তপঃ। মোক্ষশাস্ত্রের অধ্যয়ন বা প্রণবজপের নাম স্বাধ্যায়। ঈশ্বরপ্রণিধান কিনা পরমেশ্বরে সমস্ত কর্ম্মের অর্পণ করা। নিশ্চল অথচ সুখাবহ অবস্থান যদ্দ্বারা সম্পন্ন হয়, তাহার নাম আসন। পদ্মাসন, বীরাসন, ভদ্রাসন প্রভৃতি অনেকপ্রকার আসন যোগশাস্ত্রে বিহিত আছে। শ্বাসপ্রশ্বাসের গতিবিচ্ছেদ অর্থাৎ রেচন ও পূরণপূর্ব্বক কুম্ভকের নাম প্রাণায়াম। ইন্দ্রিয়সকলের স্ব স্ব বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ রহিত হইলে চিত্তস্বরূপের অনুকারের ন্যায় অবস্থার নাম প্রত্যাহার। চিত্তের নিরোধ হইলে চিত্তের ন্যায় ইন্দ্রিয়সকলও আপনা-আপনিই নিরুদ্ধ হয়। ঐরূপ ইন্দ্রিয়নিরোধই প্রত্যাহার। নাভিচক্রাদি আভ্যন্তরদেশে বা চন্দ্রাদি বাহ্যবিষয়ে চিত্তের বন্ধন বা বৃত্তিবিশেষের নাম ধারণা। অভিলষিত দেশে ধ্যেয়বিষয়ে তৈলধারার ন্যায় অবিচ্ছিন্ন চিত্তবৃত্তিপ্রবাহের নাম ধ্যান। ধ্যান যখন ধ্যেয়াকারমাত্রের পরিস্ফূর্ত্তিসমন্বিত হয়, প্রত্যয়ের আকারের স্ফূর্ত্তি পায় না, তখন তাহাকে সমাধি বলা যায়।

যোগের কতগুলি অন্তরায় বা বিঘ্ন আছে। যাহা চিত্তবিক্ষেপক, তাহাই যোগের অন্তরায়। ব্যাধি, স্ত্যান, সংশয়, প্রমাদ, আলস্য,

অবিরতি, ভ্রান্তিদর্শন, অলব্ধভূমিকত্ব ও অনবস্থিতত্ব, এইগুলি চিত্তের বিক্ষেপক এবং যোগের অন্তরায়। বাতপিত্তশ্লেষ্মরূপ ধাতুর, অশিত-পীত আহারের পরিণামবিশেষরূপ রসের ও ইন্দ্রিয়সকলের বৈষম্যের নাম ব্যাধি। চিত্তের অকর্ম্মণ্যতার নাম স্ত্যান। 'ইহা এইরূপ কি অন্যরূপ'— ইত্যাকার অনিশ্চিত জ্ঞানের নাম সংশয়। সমাধিসাধনবিষয়ে যত্নের অভাবের নাম প্রমাদ। কফাদিহেতুক শরীরের, এবং তমোগুণের আধিক্যহেতু চিত্তের গুরুত্বনিবন্ধন অপ্রবৃত্তির নাম আলস্য। চিত্তের বিষয়তৃষ্ণার নাম অবিরতি। বিপর্য্যয়জ্ঞানের নাম ভ্রান্তিদর্শন। সমাধিযোগ্য ভূমি অর্থাৎ চিত্তাবস্থার অলাভের নাম অলব্ধভূমিকত্ব। যোগোপযুক্ত-ভূমি-লাভ হইলেও যদি তাবন্মাত্রেই অর্থাৎ ভূমিলাভমাত্রেই নিজেকে কৃতকৃত্য বিবেচনা করা হয় অর্থাৎ সমাধির উপযুক্ত ভূমিলাভ হইলেও যদি সমাধিলাভ না হয় বা সমাধিভ্রষ্ট হওয়া যায়, তবে লব্ধভূমি অবস্থিত থাকে না। ইহারই নাম অনবস্থিতত্ব। দুঃখ, দৌর্মনস্য, অঙ্গমেজয়ত্ব, শ্বাস ও প্রশ্বাস, এগুলি বিক্ষেপের সহচর; অর্থাৎ পূর্ব্বোক্ত বিক্ষেপ হইলে সঙ্গে সঙ্গে দুঃখাদিও অবশ্য হইয়া থাকে। আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও আধিদৈবিক ভেদে দুঃখ ত্রিবিধ। ইচ্ছার অভিঘাত বা অপূর্ণতানিবন্ধন চিত্তের ক্ষোভের নাম দৌর্মনস্য। অঙ্গকম্পের হেতুর নাম অঙ্গমেজয়ত্ব। অনিচ্ছাবস্থাতেও প্রাণ বাহ্যবায়ুকে অভ্যন্তরে প্রবেশ করায়, ইহারই নাম শ্বাস। ঐরূপ আভ্যন্তরীণ বায়ুর নিঃসারণের নাম প্রশ্বাস। শ্বাস ও প্রশ্বাস প্রাণায়ামের প্রতিকূল। বিক্ষেপনিবারণের জন্য ঈশ্বরচিন্তাতে চিত্তকে অভ্যস্ত করিবে, প্রণবের জপ করিবে এবং প্রণবপ্রতিপাদ্য ঈশ্বরের ভাবনা করিবে। প্রণবজপ ও প্রণবার্থভাবনার অপর নাম ঈশ্বরপ্রণিধান। তদ্দ্বারা অন্তরায়ের অভাব এবং প্রত্যক্‌চেতনের অর্থাৎ অবিদ্যাশালী জীবাত্মার যথার্থস্বরূপের জ্ঞান হয়। চিত্তের একাগ্রতা ও স্থৈর্য্যসম্পাদনের অনেকগুলি উপায় প্রদর্শিত হইয়াছে বটে, কিন্তু তন্মধ্যে ঈশ্বরপ্রণিধান উৎকৃষ্ট এবং সুলভ উপায়। এইজন্য তন্মাত্রই প্রদর্শিত হইল।

তপঃ, স্বাধ্যায় ও ঈশ্বরপ্রণিধানের নাম ক্রিয়াযোগ। সমাহিতচিত্ত ব্যক্তির সমাধিযোগে অধিকার। বিক্ষিপ্তচিত্ত ব্যক্তি সমাধিযোগের

অধিকারী নহে, ক্রিয়াযোগের অধিকারী। প্রথমাধিকারী ক্রিয়াযোগের অনুষ্ঠান করিবে। তদ্দ্বারা কালে তাহার ক্লেশসকল তনূকৃত হয় এবং সমাধিযোগের যোগ্যতালাভ হয়। রোগ, রোগহেতু, আরোগ্য ও ভৈষজ্য ভেদে চিকিৎসাশাস্ত্র যেমন চতুর্ব্যূহ বা চতুরবয়ব, তদ্রূপ সংসার, সংসারহেতু, মোক্ষ ও মোক্ষহেতু ভেদে অথবা হেয়, হেয়হেতু, হান ও হানোপায় ভেদে যোগশাস্ত্রও চতুর্ব্যূহ। তন্মধ্যে দুঃখবহুল সংসার হেয়। প্রধান ও পুরুষের সংযোগ হেয়হেতু। সংযোগের অত্যন্তনিবৃত্তি হান। সম্যগ্দর্শন বা বিবেকখ্যাতি হানোপায় অর্থাৎ হানের কারণ। ভাষ্যকারের মতে কারণ নয়প্রকার। যথা—

উৎপত্তিস্থিত্যভিব্যক্তিবিকারপ্রত্যয়াপ্তয়ঃ।
বিয়োগান্যত্বধৃতয়ঃ কারণং নবধা স্মৃতম্ ॥

অর্থাৎ উৎপত্তিকারণ, স্থিতিকারণ, অভিব্যক্তিকারণ, বিকারকারণ, প্রত্যয়কারণ, প্রাপ্তিকারণ, বিয়োগকারণ, অন্যত্বকারণ ও ধৃতিকারণ ভেদে কারণ নয়প্রকার।

বিজ্ঞানের অর্থাৎ বৃত্তির উৎপত্তিকারণ মন। মনের স্থিতিকারণ পুরুষার্থতা। শরীরের স্থিতিকারণ আহার। আলোক রূপের অভিব্যক্তি-কারণ। বিষয়ান্তর মনের বিকারকারণ, যেমন তপস্বীদিগের অপ্সরো-দর্শনাদি। পাক্যবস্তুর বিকারকারণ অগ্নি ইত্যাদি। ধূমজ্ঞান অগ্নির প্রত্যয়কারণ। যোগাঙ্গের অনুষ্ঠান বিবেকখ্যাতির প্রাপ্তিকারণ। সুবর্ণকার সুবর্ণের অন্যত্বকারণ। কেন না, সুবর্ণকার কুণ্ডলকে বলয় ও বলয়কে কুণ্ডল করিয়া থাকে। শরীর ইন্দ্রিয়ের ধৃতিকারণ। স্থাবর-জঙ্গমাদিও পরস্পর পরস্পরের ধৃতিকারণ। কেন না, পশু, পক্ষী, মৃগ প্রভৃতি জঙ্গমপদার্থ এবং ফলমূলাদি স্থাবরপদার্থের ভক্ষণদ্বারা মনুষ্য-শরীর ধৃত হয়, ব্যাঘ্রাদির শরীর মনুষ্যাদিশরীরভক্ষণদ্বারা ধৃত হয়। এবং মনুষ্যাদির মাংসরুধিরাদি 'সার'রূপে পরিণত হইয়া স্থাবরের পরিপোষণ করে ও তাহার ধৃতিকারণ হয়। ফলতঃ, পাতঞ্জলদর্শনের মতে সমস্ত বস্তুতেই সমস্ত শক্তি আছে বলিয়া সমস্ত বস্তুই সমস্তাত্মক। জলভূমির যেরূপ রূপরস অনুভূত হয়, ফলপল্লবাদিতে তাহার নানারূপ বিচিত্র পরিণাম দেখিতে পাওয়া যায়। স্থাবরের বিচিত্র পরিণাম জঙ্গমে

দৃষ্ট হয়। কেন না, মনুষ্যাদি ফলাদিভোজন করিয়া রূপবিশেষ প্রাপ্ত হয়। সমস্ত বস্তু সমস্তাত্মক হইলেও দেশকালভেদে কোন কোন বস্তুতে কোন কোন শক্তির বিকাশ হয় মাত্র। কোন শক্তির বিকাশ হয় বলিয়া অপরাপর শক্তির অসদ্ভাব বলা যায় না। যেমন চৈত্র একটি স্ত্রীতে অনুরক্ত হইলেও অন্যান্য স্ত্রীতে বিরক্ত, এ কথা বলা যাইতে পারে না। কেন না, কালান্তরে অন্য স্ত্রীতেও তাহার অনুরাগ দৃষ্ট হয়। অতএব বলিতে হইতেছে যে, এক স্ত্রীতে অনুরাগকালেও অপরাপর স্ত্রীতেও অনুরাগ আছে। কিন্তু চৈত্র যে স্ত্রীতে অনুরক্ত হইয়াছে, ঐ স্ত্রীতে অনুরাগ তৎকালে বৃত্তিলাভ করিয়াছে, অর্থাৎ পরিস্ফুট হইয়াছে। অপরাপর স্ত্রীতে অনুরাগ ভবিষ্যদ্বৃত্তি অর্থাৎ তৎকালে বৃত্তিলাভ করে নাই কিনা পরিস্ফুট হয় নাই, প্রচ্ছন্নভাবে রহিয়াছে। তদ্রূপ জল ও ভূমির ফল-পল্লবাদিতে রূপরসের যে বিচিত্র পরিণাম হইয়া থাকে, ঐ পরিণামশক্তি তৎকালে কার্য্যে পরিণত হইয়াছে। যাহা কার্য্যে পরিণত হইয়াছে, তাহা পূর্ব্বেও অবশ্য প্রচ্ছন্নভাবে ছিল। কেন না, সৎকার্য্যবাদে কোন অবিদ্যমান পদার্থের উৎপত্তি হইতে পারে না। এইরূপ প্রচ্ছন্ন বা অনভিব্যক্ত শক্তিকে অব্যপদেশ্য বলিয়া নির্দ্দেশ করা হইয়াছে। সৎ-কার্য্যবাদে অসদুৎপত্তি অলীক কথা। সুতরাং অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে যে, মূলকারণে সমস্ত শক্তি নিহিত আছে। সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ, এই গুণত্রয় জগতের মূলকারণ। জগৎ ত্রিগুণাত্মক। শক্তি আর কিছুই নহে, কার্য্যের সূক্ষ্মাবস্থামাত্র। সুতরাং সমস্ত বস্তু সমস্তাত্মক, ইহা ধ্রুব-সত্য, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোনও কারণ নাই।

পরিণাম কিনা অবস্থান্তরপ্রাপ্তি। পরিণাম তিনপ্রকার—ধর্ম্ম পরিণাম, লক্ষণপরিণাম ও অবস্থাপরিণাম। পৃথিব্যাদি ধর্ম্মীর মনুষ্যাদি-শরীর ও ঘটাদিরূপ অবস্থান্তরপ্রাপ্তির নাম ধর্ম্মপরিণাম। মনুষ্যাদি-শরীর ও ঘটাদি পূর্ব্বে অনাগত ছিল; এখন বর্ত্তমান হইয়াছে, পরে অতীত হইবে। অতএব মনুষ্যশরীর ও ঘটাদিধর্ম্মের অনাগত, বর্ত্তমান ও অতীতরূপতার নাম লক্ষণপরিণাম। বর্ত্তমানলক্ষণাপন্ন মনুষ্যশরীরের বাল্য-যৌবন-বার্দ্ধক্য এবং ঘটাদির নূতনত্ব ও পুরাণত্ব অবস্থাপরিণাম। জগৎ ত্রিগুণাত্মক। গুণসকল পরিণামস্বভাব। তাহারা ক্ষণকালও পরিণামশূন্য

হইয়া থাকিতে পারে না। সমস্ত বস্তুই প্রতিক্ষণ পরিণাম প্রাপ্ত হইতেছে। তাহা সর্ব্ববস্তুতে সর্ব্বক্ষণ লক্ষ্য হয় না, এইমাত্র বিশেষ। বস্ত্র পুরাতন হইয়া যায়। কিন্তু এই পুরাতনতা একদিনে হয় না, ক্ষণে ক্ষণে অবস্থা-পরিণাম হইয়া পরিশেষে যখন তাহা অভিব্যক্ত হয়, তখন পুরাতনত্ব অনুভূত হয়। ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর পরস্পর ভেদবিবক্ষা করিয়া এই ত্রিবিধ পরিণাম বলা হইল। ধর্ম্মধর্ম্মীর অভেদপক্ষে ধর্ম্মপরিণাম, লক্ষণপরিণাম ও অবস্থাপরিণাম দ্বারা ধর্ম্মীর পরিণামেরই প্রপঞ্চন হইতেছে মাত্র। পরমার্থপক্ষে দেখিতে গেলে পরিণাম এক, অর্থাৎ ত্রিবিধ পরিণাম একই পরিণামের অন্তর্গত হইতেছে।

প্রথম বর্ষ সমাপ্ত।

CALCUTTA UNIVERSITY.

ÇRIGOPALA VASU-MALLIK'S FELLOWSHIP.

1899.

LECTURES

ON

HINDU PHILOSOPHY

(VEDÁNTA)

BY

MAHÁMAHOPÁDHYÁYA

CHANDRAKÁNTA TARKÁLANKÁRA,

LATE PROFESSOR, CALCUTTA SANSKRIT COLLEGE,
HONOURARY MEMBER,
ASIATIC SOCIETY OF BENGAL, &c. &c.

Second Edition.

PRINTED BY UPENDRA NATHA CHAKRAVARTI,
AT THE SANSKRIT PRESS,
No. 5, NANDAKUMAR CHAUDHURY'S 2nd LANE, CALCUTTA.
1906.

শ্রীযুক্ত বাবু শ্রীগোপাল বসুমল্লিকের

ফেলোশিপের লেক্‌চর।

দ্বিতীয় বর্ষ।

হিন্দুদর্শন।

(বেদান্ত)

স্তুবন্তি গুর্ব্বীমভিধেয়সম্পদং
বিশুদ্ধিমুক্তেরপরে বিপশ্চিতঃ।
ইতি স্থিতায়াং প্রতিপূরুষং রুচৌ
সুদুর্লভাঃ সর্ব্বমনোরমা গিরঃ॥

মহামহোপাধ্যায়
শ্রীযুক্ত চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার
প্রণীত ও প্রকাশিত।

দ্বিতীয় সংস্করণ।

কলিকাতা
৫নং নন্দকুমার চৌধুরীর সেকেণ্ড লেন,
সংস্কৃত যন্ত্রে
শ্রীউপেন্দ্রনাথ চক্রবর্ত্তী দ্বারা মুদ্রিত।

শকাব্দাঃ ১৮২৮।
অগ্রহায়ণ।

প্রথম সংস্করণের বিজ্ঞাপন।

শ্রীযুক্ত বাবু শ্রীগোপাল বসু মল্লিক মহাশয়ের ফেলোশিপের দ্বিতীয়বর্ষের লেক্‌চর প্রকাশিত হইল। এ বর্ষে আটটি লেক্‌চর দেওয়া হইয়াছে। প্রথম বর্ষে সাধারণদর্শনবিষয়ে কিছু কিছু বলা হইয়াছিল। এ বর্ষে প্রধানত বেদান্তবিষয়ে লেক্‌চর প্রদত্ত হইয়াছে। স্থানে স্থানে অন্যান্য দর্শনের কথাও বলা হইয়াছে। গত বর্ষে বৈশেষিক, ন্যায় ও সাংখ্য দর্শনের স্থূল স্থূল বিষয় বলা হইয়াছিল। আবশ্যক বিবেচনায় এ বর্ষেও প্রথম বর্ষের উপসংহাররূপে তদ্বিষয়ে কিছু আলোচনা করা হইয়াছে। সরল ভাষায় বক্তব্য প্রকাশ করিবার জন্য যথাসাধ্য চেষ্টা করিয়াছি। কতদূর কৃতকার্য্য হইতে পারিয়াছি, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। ভ্রমপ্রমাদ মনুষ্যের অপরিহার্য্য বলিলে অত্যুক্তি হয় না। ভ্রমবশত কোন স্খলন হইয়া থাকিলে সহৃদয় কৃতবিদ্যমণ্ডলী নিজগুণে তাহা ক্ষমা করিবেন এবং শুধিয়া লইবেন এবং আমাকে তাহা জানাইলে বিশেষ অনুগৃহীত হইব।

এবারেও গ্রন্থ ও গ্রন্থকর্ত্তার নামের এবং কতিপয় আবশ্যক শব্দের সূচী দেওয়া হইল। আমার দৃষ্টিদোষ এবং মুদ্রাকরের অনবধানতাবশত কিছু অশুদ্ধি হইয়াছে। আবশ্যকস্থলের শুদ্ধিপত্র দেওয়া হইল। পাঠকগণ অনুগ্রহপূর্ব্বক শোধন করিয়া পাঠ করিবেন।

প্রথম বর্ষের লেক্‌চরপুস্তকে (১ম সং ২৩১ পৃঃ, ২য় সং ১৪৭ পৃঃ) উপনয়ের লক্ষণ এইরূপ লেখা হইয়াছে—"সাধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণস্থলে, 'তথা' এইরূপে, এবং বৈধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণস্থলে, 'ন তথা' এইরূপে, পক্ষে সাধ্যের উপসংহারের নাম উপনয়।"

উপনয়বিষয়ে গৌতমের সূত্রটি এই—
উদাহরণাপেক্ষস্তথেত্যুপসংহারো ন তথেতি বা সাধ্যস্যোপনয়ঃ। (১।১।৩৭)

ইহার সাহজিক অর্থ এইরূপ—উদাহরণানুসারে 'তথা' এইরূপে, অথবা 'ন তথা' এইরূপে, সাধ্যের উপসংহার উপনয়।

বৃত্তিকার বলেন যে, উপনয়ে 'তথা'শব্দের প্রয়োগ করিতেই হইবে, ইহা সূত্রকারের অভিপ্রেত নহে। সুতরাং 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবাংশ্চায়ম্' অর্থাৎ বহ্নির ব্যাপ্তি বিশিষ্ট ধূমবান্ এই পর্ব্বত, অথবা 'তথা চায়ম্' অর্থাৎ সেইরূপ এই পর্ব্বত, এইরূপ এই উপন্যাস করিতে পারা যায়। 'বহ্নিব্যাপ্যধূমবাংশ্চায়ম্' এই উপসংহারে পক্ষ, সাধ্য এবং হেতু, এই তিনটিই অভিনিবিষ্ট রহিয়াছে। কেন না, বহ্নি সাধ্য, ধূম হেতু, এবং পর্ব্বত পক্ষ। তন্মধ্যে পক্ষ বিশেষ্যরূপে, হেতু সাক্ষাৎ বিশেষণরূপে এবং সাধ্য পরম্পরাবিশেষণরূপে প্রতীত হইয়াছে। সাধ্যব্যাপ্য হেতুর উপসংহারস্থলে, স্বব্যাপ্য-হেতুমত্তা-সম্বন্ধে সাধ্যের উপসংহারও বলা যাইতে পারে।

সে যাহা হউক, ব্যাখ্যাকর্ত্তারা গৌতমের উপনয়সূত্রের অন্যরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তদনুসারে উপনয়ের লক্ষণ উক্তরূপ না হইয়া অন্যরূপ হইবে। তাহা প্রদর্শিত হইতেছে। ন্যায়সূত্রবৃত্তিকার, গৌতমের উক্তসূত্রের ব্যাখ্যাকালে বলিয়াছেন যে, 'সাধ্যস্য পক্ষস্য'।—অর্থাৎ তাঁহার মতে সাধ্যশব্দের অর্থ পক্ষ। তাঁহার মতে উপনয়ের লক্ষণ এইরূপ হইবে—"সাধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণস্থলে 'তথা' এইরূপে, এবং বৈধর্ম্ম্যযুক্ত উদাহরণস্থলে 'ন তথা' এইরূপে, সাধ্যের কিনা পক্ষের উপসংহারের নাম উপনয়। সাধ্যশব্দের অর্থ পক্ষ, ন্যায়ভাষ্যকার ইহা স্পষ্টভাষায় বলেন নাই বটে, কিন্তু তাঁহার মতেও সাধ্যশব্দের অর্থ পক্ষ, ইহা বুঝিতে হইবে। "অনিত্যঃ শব্দ উৎপত্তিধর্ম্মকত্বাৎ" এই অনুমানের প্রতি লক্ষ্য করিয়া ভাষ্যকার বলিয়াছেন—

স্থাল্যাদিদ্রব্যমুৎপত্তিধর্ম্মকমনিত্যং দৃষ্টম্, তথা শব্দ উৎপত্তিধর্ম্মক ইতি সাধ্যস্য শব্দস্যোৎপত্তিধর্ম্মকত্বমুপসংহ্রিয়তে।

অর্থাৎ স্থালী প্রভৃতি দ্রব্য উৎপত্তিধর্ম্মক অথচ অনিত্য, ইহা দৃষ্ট হইয়াছে। শব্দও স্থালী প্রভৃতি দ্রব্যের ন্যায় উৎপত্তিধর্ম্মক, এইরূপে সাধ্য শব্দের উৎপত্তিধর্ম্মকত্ব উপসংহৃত হইতেছে। 'সাধ্যস্য শব্দস্য' এইরূপ বলাতে সাধ্য শব্দের অর্থ এখানে পক্ষ, ইহা প্রকারান্তরে বলা হইয়াছে। কেন না, উক্ত অনুমানে অনিত্যত্ব সাধ্য এবং শব্দ পক্ষ। ভাষ্যকারের মতে কিন্তু পক্ষের উপসংহার উপনয় নহে, কিন্তু পক্ষে হেতুর উপসংহার উপনয়। ন্যায়মঞ্জরীকার উপনয়সূত্রের যে ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহার প্রতি দৃষ্টিপাত করিলে এ বিষয়ে সন্দেহ থাকে না। তিনি বলেন—

সাধ্যস্যেতি সপ্তম্যর্থে ষষ্ঠী মন্তব্যা, সাধ্যে ধর্ম্মিণি হেতোরুপসংহার উপনয় ইতি।

অর্থাৎ উপনয়সূত্রে 'সাধ্যস্য' এই ষষ্ঠী বিভক্তি সপ্তমীর অর্থে হইয়াছে, বুঝিতে হইবে। সাধ্য ধর্ম্মীতে অর্থাৎ পক্ষে হেতুর উপসংহার উপনয়।

তাৎপর্য্যটীকাকার বলেন—

নন্বু হেতোরুপসংহার উপনয়ো ন সাধ্যস্য তথা চানুপপন্নঃ সাধ্যস্যোপসংহার ইতি। অত উক্তং সাধ্যস্য শব্দস্যোৎপত্তিধর্ম্মকত্বমিতি। উদাহরণসিদ্ধব্যাপ্তিকহেতুমত্তয়া সাধ্যমুপসংহ্রিয়তে ন স্বরূপেণ।

ইহার তাৎপর্য্য এই—হেতুর উপসংহার উপনয়, সাধ্যের অর্থাৎ পক্ষের উপসংহার উপনয় নহে। তাহা হইলে 'সাধ্যস্যোপসংহারঃ' সূত্রকারের এই নির্দ্দেশ সঙ্গত হইতেছে না। এই আশঙ্কা করিয়া ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে, 'সাধ্যস্য শব্দস্যোৎপত্তিধর্ম্মকত্বমুপসংহ্রিয়তে।' ফলত উদাহরণে যে ব্যাপ্তি সিদ্ধ হইয়াছে, তাদৃশ ব্যাপ্তিবিশিষ্টহেতুযুক্তরূপে পক্ষের উপসংহার হইতেছে, স্বরূপত পক্ষের উপসংহার হইতেছে না। সুতরাং তাৎপর্য্যটীকাকারের মতে উদাহরণপ্রদর্শিত-ব্যাপ্তিবিশিষ্ট-

হেতুযুক্তরূপে ঃপক্ষের উপসংহার উপনয়। বাহুল্যভয়ে উপনয়বিষয়ে অন্যান্য মত প্রদর্শিত হইল না। অলমতিবিস্তরেণ।

কলিকাতা।
শকাব্দাঃ ১৮২১
১১ই মাঘ।

বিনীত
শ্রীচন্দ্রকান্ত শর্ম্মা।

দ্বিতীয়বারের বিজ্ঞাপন।

৺ বাবু শ্রীগোপাল বসু মল্লিকের ফেলোশিপের দ্বিতীয়বর্ষের লেক্‌চর পুনর্মুদ্রিত হইল। আমি অসুস্থ থাকায় পরিবর্ত্তনাদি করিতে পারি নাই, পূর্ব্বের মতই প্রায় মুদ্রিত হইল। উক্ত কারণে আমি নিজে প্রুফ্ দেখিতে পারি নাই।

আমার প্রিয়ছাত্র বিচক্ষণ শ্রীমান্ বলাইচাঁদ গোস্বামী বাবাজী দ্বিতীয়বার মুদ্রণের সমস্ত কার্য্য করিয়াছেন। তিনি সাহায্য না করিলে এই মুদ্রণ হইতে পারিত না। আশীর্ব্বাদ করি, বাবাজী দীর্ঘজীবী হউন। ইতি।

বিন্ধ্যাচল।
শকাব্দাঃ ১৮২৮
১৫ই অগ্রহায়ণ।

বিনীত
শ্রীচন্দ্রকান্ত শর্ম্মা।

কতিপয় আবশ্যক শব্দের সূচী।

আ

ফ

সূচীপত্র।

প্রথম লেক্‌চর।

দ্বিতীয় লেক্‌চর।

তৃতীয় লেক্‌চর।

চতুর্থ লেক্‌চর।

আত্মা।—

পঞ্চম লেক্‌চর।

আত্মা।—

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

আত্মা।—

সপ্তম লেক্‌চর।

অষ্টম লেক্‌চর।

লেক্চরে উল্লিখিত গ্রন্থকর্ত্তাদিগের নাম।

অপ্যয়দীক্ষিত
অমলানন্দ যতি
অবিভাগাদ্বৈতবাদী
আপস্তম্ব
ইন্দ্রিয়াত্মবাদী
উদয়নাচার্য্য
কণাদ
কবি
গঙ্গেশোপাধ্যায়
গোতম
গৌড়পাদস্বামী
চার্ব্বাক
চিৎসুখমুনি
জাত্যদ্বৈতবাদী
টার্টুলিয়ান্
তাৎপর্য্যটীকাকার
তার্কিকশিরোমণি
থ্যাকারে
ধর্ম্মরাজ অধ্বরীন্দ্র

নির্বিশেষাদ্বৈতবাদী
(শুদ্ধাদ্বৈতবাদী)
নীতিশাস্ত্রকার
নৈয়ায়িক
ন্যায়ভাষ্যকার
ন্যায়বার্ত্তিককার
পতঞ্জলি
পুষ্পদন্ত
পূর্ব্বাচার্য্য
প্রভাকর
প্রাণাত্মবাদী
বাদরায়ণ
বৌদ্ধ
ব্রহ্মবেত্তা
ব্রহ্মানন্দসরস্বতী
ভক্তরামপ্রসাদ
ভগবান্
ভারতীতীর্থ
ভাষ্যব্যাখ্যাকার
মধুসূদন সরস্বতী
মনু
মীমাংসকাচার্য্য
যাজ্ঞবল্ক্য
যোগিযাজ্ঞবল্ক্য

বাচস্পতিমিশ্র
বার্ত্তিককার
বিজ্ঞানভিক্ষু
বিদ্যারণ্যমুনীশ্বর
বিশিষ্টশিবাদ্বৈতবাদী
বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী
বেদতাৎপর্য্যবেত্তা
বেদব্যাস
বেদান্তী
বৈদান্তিক
বৈষ্ণবাচার্য্য
শঙ্করাচার্য্য
শুদ্ধাদ্বৈতবাদী
(নির্বিশেষাদ্বৈতবাদী
শূন্যবাদী
শৈবাচার্য্য
শ্রীধরস্বামী
সদানন্দযোগীন্দ্র
সাংখ্যকার
সাংখ্যভাষ্যকার
সাংখ্যাচার্য্য
সাময়িকাদ্বৈতবাদী
সিদ্ধান্তমুক্তাবলীকার
স্মৃতিকার
হর্ষমিশ্র

লেক্‌চরে উল্লিখিত গ্রন্থসমূহের নাম।

অথর্ব্ববেদ
অদ্বৈতসিদ্ধি
অন্তর্যামিব্রাহ্মণ

আত্মজ্ঞানোপদেশবিধি
আত্মতত্ত্ববিবেক
আভোগ
আরুণেয়োপনিষৎ

ঈশাবাস্যোপনিষৎ বা
ঈশোপনিষৎ

উপদেশসহস্রী
উপনিষৎ

ঐতরেয়োপনিষৎ

কঠবল্লী বা
কঠোপনিষৎ
কথামালা
কাণ্বব্রাহ্মণ
কেনোপনিষৎ
কৌষীতকিব্রাহ্মণোপনিষৎ

খণ্ডনখণ্ডখাদ্য

গাথা
গীতাটীকা
গীতাভাষ্য
গীতামাহাত্ম্য

ছান্দোগ্যব্রাহ্মণ
ছান্দোগ্যোপনিষৎ

তত্ত্বচিন্তামণি
তত্ত্বপ্রদীপিকা
তৈত্তিরীয়োপনিষৎ

ন্যায় বা
ন্যায়দর্শন
ন্যায়ভাষ্য
ন্যায়রত্নাবলী

পঞ্চদশী
পাতঞ্জলদর্শন
পৈঙ্গিরহস্যব্রাহ্মণ
প্রশ্নোপনিষৎ

বৃহদারণ্যকোপনিষৎ
ব্রাহ্মণ

ভগবদ্গীতা
ভামতী

মন্ত্র
মহাভারত
মাণ্ডূক্যোপনিষৎ
মাধ্যন্দিনী সংহিতা
মুক্তিকোপনিষৎ
মুণ্ডকোপনিষৎ
মৈত্রেয্যুপনিষৎ

রত্নাবলী
রামায়ণ

বিবেকচূড়ামণি
বেদান্তকল্পতরু
বেদান্তকল্পতরুপরিমল
বেদান্তদর্শন
বেদান্তপরিভাষা
বেদান্তসার
বৈশেষিকদর্শন

শারীরকভাষ্য
শারীরকমীমাংসা
শৈবভাষ্য
শ্রীভাষ্য
শ্রুতি
শ্বেতাশ্বতরসংহিতা
শ্বেতাশ্বতরোপনিষৎ

সনৎসুজাত
সাংখ্যকারিকা
সাংখ্যসার
সাংখ্যসূত্র
সিদ্ধান্তমুক্তাবলী
সৌভাগ্যকাণ্ড
স্মৃতি

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোশিপের লেক্চর।

দ্বিতীয় বর্ষ।

প্রথম লেক্চর।

উপনিষৎ ও ভগবদ্গীতা।

বৈশেষিকপ্রভৃতি-কতিপয়-দর্শনসম্বন্ধে কিছু-কিছু বলিয়াছি। এইবার বেদান্তবিষয়ে কিছু বলিব। একটি গাথা আছে—

কলৌ বেদান্তিনঃ সর্ব্বে ফাল্গুনে বালকা ইব।

গাথাটির দুইরূপ অর্থ হইতে পারে। কলির সকল বেদান্তীই ফাল্গুনমাসের বালকের মত। অথবা কলিতে সকলেই বেদান্তী, তাঁহারা ফাল্গুনমাসের বালকের ন্যায়। ফাল্গুনমাসে হোলির সময় বালকগণ অশ্লীল পদাবলী-গান করিয়া থাকে, কিন্তু তাহার প্রকৃত তাৎপর্য্য বুঝিতে পারে না। কলির বেদান্তীরাও বেদান্ত লইয়া নাড়াচাড়া করেন, কিন্তু বেদান্তের প্রকৃত তাৎপর্য্য হৃদয়ঙ্গম করিতে পারেন না। ইদানীন্তন বৈদান্তিকদিগের তাদৃশ সংযম প্রায় দেখা যায় না। ইহার প্রতি লক্ষ্য করিয়াই গাথাটির প্রাদুর্ভাব হইয়া থাকিবে। সংযত চিত্তেই বেদান্তের উপদেশ প্রতিফলিত হইতে পারে, অসংযত চিত্তে হইতে পারে না। কেবল বেদান্তের উপদেশ বলিয়া নহে, সকল উপদেশগ্রহণেই অল্পবিস্তর চিত্তসংযমের অপেক্ষা আছে। নির্ম্মল দর্পণ প্রতিবিম্বগ্রহণের উপযোগী। মলিন দর্পণে প্রতিবিম্ব প্রতিভাত হয় না,—কথঞ্চিৎ প্রতিভাত হইলেও সম্যক্ প্রতিভাত হয়

না,—কেমন একরকম মলিন-মলিন দেখায়। অসংস্কৃত চিত্তে বেদান্তের উপদেশও সেইরূপ সম্যক্ প্রতিভাত হয় না, অস্পষ্ট ও গোলমেলে বলিয়া বোধ হয়। বাস্তবিক বর্ত্তমানসময়ে বেদান্তের "বক্তা শ্রোতা চ দুর্লভঃ"—অর্থাৎ বক্তা এবং শ্রোতা উভয়ই দুর্লভ বা বিরল। কিরূপ ব্যক্তি বেদান্তশাস্ত্রে বা বেদান্তশ্রবণে অধিকারী হইতে পারেন, তাহা যথাস্থানে পরিব্যক্ত হইবে। শাস্ত্রানুসারে জীবন্মুক্ত ব্যক্তিই বেদান্তের প্রকৃত উপদেষ্টা। যাঁহার ব্রহ্মসাক্ষাৎকার হয় নাই, তাঁহার পক্ষে বেদান্তের উপদেশ দিতে যাওয়া হাস্যাস্পদ। শ্রুতি বলিয়াছেন—"অন্ধেনৈব নীয়মানা যথাঽন্ধাঃ" *। এক অন্ধ অপর অন্ধের পথপ্রদর্শক হইলে উহা যেমন উভয়ের পক্ষেই হাস্যাস্পদ, কেবল হাস্যাস্পদ নহে, বিপৎসঙ্কুল; সেইরূপ যাঁহার ব্রহ্মসাক্ষাৎকার হয় নাই, তাঁহার বেদান্তের উপদেশ দেওয়া এবং তাঁহার নিকট উপদেশ গ্রহণ করা বক্তা ও শ্রোতা উভয়েব পক্ষেই হাস্যাস্পদ এবং বিপৎসঙ্কুল। অপরের কথা বলিতেছি না,—আমি বেদান্তের উপদেশ দিবার উপযুক্ত নহি, ইহা মুক্তকণ্ঠে বলিতেছি। তবে বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের অভিপ্রায় আমি আমার ক্ষুদ্রবুদ্ধিতে যেরূপ বুঝিতে পারিয়াছি, তাহারই কিছু-কিছু প্রকাশ করিতে চেষ্টা করিব। যাঁহারা বেদান্তের প্রকৃত উপদেশগ্রহণের অভিলাষী, তাঁহারা সদ্গুরুর নিকট তাহা গ্রহণ করিবেন। বৈদান্তিক বিষয় ব্যাখ্যা করিতে যাওয়া আমার পক্ষে ধৃষ্টতা বা অনধিকারচর্চ্চা হইলেও সুধীগণের নিকট তজ্জন্য ক্ষমা-প্রার্থনা করিবার অধিকার আছে বলিয়া অভিমান করি।

বেদান্তের বিষয়গুলি এরূপভাবে পরস্পরসম্বদ্ধ বা জড়িত যে, একটি বিষয়ের প্রসঙ্গ উপস্থিত হইলে অপর বিষয়ও আসিয়া পড়ে। আগন্তুক-বিষয়সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ আলোচনা না হইলে প্রকৃত বিষয়টি উত্তমরূপে হৃদয়ঙ্গম হইতে পারে না। সুতরাং বাধ্য হইয়া আগন্তুক বিষয়েরও কিছু-কিছু আলোচনা করিতে হয়। অতএব একএকটি বিষয় অল্পবিস্তর একাধিকবার আলোচিত হইবে। তজ্জন্য শ্রোতৃমণ্ডলীর ধৈর্য্যচ্যুতি বা বিরক্তির আবির্ভাব না হয়, ইহা প্রার্থনীয়।

* কঠোপনিষৎ ।১।২।৫

আত্মমননের উপায় নির্দ্দেশ করে বলিয়া দর্শনশাস্ত্রের শ্রেষ্ঠতা সমর্থিত হইয়াছে। আত্মসাক্ষাৎকার না হইলে মুক্তি হয় না। ইহাতে মতভেদ নাই। শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন এবং বৈরাগ্য ও শমদমাদি সাক্ষাৎ বা পরোক্ষ ভাবে আত্মসাক্ষাৎকারের শাস্ত্রীয় উপায়। বেদান্ত-দর্শনে কেবল মনন নহে, সমস্ত উপায়গুলি বিস্তৃতভাবে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। সুতরাং বেদান্তদর্শন দর্শনশাস্ত্রের শীর্ষস্থানীয় অর্থাৎ শ্রেষ্ঠ, এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। বেদান্তবাক্যবিচার বা বেদান্তবাক্য-দ্বারা আত্মতত্ত্ববিচার আত্মসাক্ষাৎকারের অন্যতম উপায়। এ উপায় অন্যান্য দর্শনে বিশেষরূপে বিবৃত হয় নাই, কিন্তু বেদান্তদর্শনে সম্যক্-রূপে বিবৃত হইয়াছে। এতদ্দ্বারাও বেদান্তদর্শনের শ্রেষ্ঠতা প্রতিপন্ন হইতেছে। কবি বলিয়াছেন—

আহারনিদ্রাভয়মৈথুনঞ্চ সামান্যমেতৎ পশুভির্নরাণাম্।
ধর্ম্মো হি তেষামধিকো বিশেষো ধর্ম্মেণ হীনাঃ পশুভিঃ সমানাঃ॥

আহার, নিদ্রা, ভয় প্রভৃতি মনুষ্য ও পশু উভয়েরই সমান। ধর্ম্মই মনুষ্যদিগের অধিক ও বিশেষ। পশুদিগের ধর্ম্ম নাই, মনুষ্যের ধর্ম্ম আছে, এজন্য মনুষ্য পশু হইতে শ্রেষ্ঠ। ধর্ম্মহীন মনুষ্য পশুতুল্য।

কবির অভিপ্রায় যে, ধর্ম্মদ্বারাই মনুষ্যের মনুষ্যত্ব ও শ্রেষ্ঠত্ব। ধর্ম্মের মধ্যে আত্মসাক্ষাৎকার পরমধর্ম্ম অর্থাৎ সর্ব্বশ্রেষ্ঠ। যাজ্ঞবল্ক্য বলিয়াছেন—

অয়ন্তু পরমো ধর্ম্মো যদ্‌যোগেনাত্মদর্শনম্।
যোগদ্বারা আত্মদর্শন পরমধর্ম্ম।

ভগবান্ বলিয়াছেন—

ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে।
জ্ঞানের তুল্য পবিত্রবস্তু জগতে নাই।

এই আত্মসাক্ষাৎকার এবং পরমপবিত্র জ্ঞান বেদান্তদর্শনের চরম লক্ষ্য এবং প্রধান আলোচ্য বিষয়। এতাবতাও বেদান্তদর্শনের শ্রেষ্ঠতা বুঝিতে পারা যায়। চিৎপদার্থের যথার্থ স্বরূপের নিরূপণ করা বেদান্তদর্শনের অন্যতম উদ্দেশ্য। চিৎ কিনা চৈতন্য অর্থাৎ যাহা জড় নহে।

চেতন ও জড়, এই দুই শ্রেণীর পদার্থ জগতে আছে। জড়বর্গ অপেক্ষা

চেতনের উৎকর্ষ সকলেই স্বীকার করেন। চেতনা বা জ্ঞান এই উৎকর্ষের কারণ। জ্ঞানের তারতম্য অনুসারে প্রাণীদিগের তারতম্য সর্ব্বলোক-প্রসিদ্ধ। জ্ঞানমাত্রই বিষয়প্রকাশক। সুতরাং জ্ঞানের স্বাভাবিক কোনরূপ তারতম্য হইতে পারে না। বিষয়ের তারতম্য অনুসারে জ্ঞানের তারতম্য নির্ণীত হয়। বিষয়ের তারতম্য দুইপ্রকারে নির্ণীত হইতে পারে ;—অল্প ও অধিক এবং স্থূল ও সূক্ষ্ম। যে জ্ঞানের বিষয় অল্প, তাহা অল্পজ্ঞান, যে জ্ঞানের বিষয় অধিক, তাহা অধিকজ্ঞান এবং যে জ্ঞানের বিষয় স্থূল, তাহা স্থূলজ্ঞান ও যে জ্ঞানের বিষয় সূক্ষ্ম, তাহা সূক্ষ্মজ্ঞান বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে। একটি বৃক্ষ দেখিতেছি, এই জ্ঞান স্থূলজ্ঞান। পরিদৃশ্যমান বৃক্ষের ব্যাস, উচ্চতা, আকৃতি, বর্ণ, গন্ধ, শ্রেণী, জাতি অর্থাৎ বৃক্ষটি স্ত্রীজাতি কি পুংজাতি, ইত্যাদিবিষয়ক জ্ঞান সূক্ষ্মজ্ঞান। গগনমণ্ডলে দৃষ্টিপাত করিলে চন্দ্রসূর্য্যনক্ষত্রাদি জ্যোতিষ্কমণ্ডলী নয়নগোচর হয়। জ্যোতিষ্কমণ্ডলীর এই জ্ঞান স্থূলজ্ঞান। তাহাদের আকার, পরিমাণ, স্থিতি, গতি প্রভৃতির জ্ঞান সূক্ষ্মজ্ঞান। স্থূলজ্ঞান অপেক্ষা সূক্ষ্মজ্ঞান উৎকৃষ্ট। মোটামুটি বস্তুজ্ঞান সকলেরই আছে। দার্শনিকেরা তাহার বিস্তৃতি-সম্পাদন করিয়া থাকেন—অর্থাৎ জ্ঞেয়বস্তুর আভ্যন্তরীণ সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম বিষয়গুলি সকলের বোধগম্য হয় না, দার্শনিকেরা তাহা উত্তমরূপে বুঝাইয়া দেন। এজন্যও সাধারণত দর্শনশাস্ত্রের শ্রেষ্ঠতা সকলেই স্বীকার করেন। সে যাহা হউক, বিষয়ের সদসদ্ভাব অনুসারেও জ্ঞানের উৎকর্ষ-অপকর্ষ বিবেচিত হইয়া থাকে। যেমন লোকের অনিষ্টচিন্তা অপকৃষ্ট এবং লোকের হিতচিন্তা উৎকৃষ্ট জ্ঞান ইত্যাদি। বাহ্যবিষয় অপেক্ষা আন্তরবিষয় সূক্ষ্ম। এইজন্য ভৌতিক জ্ঞান অপেক্ষা আধ্যাত্মিক জ্ঞান সূক্ষ্ম ও উৎকৃষ্ট। ভৌতিক জ্ঞানের যেরূপ সূক্ষ্মতা ও উৎকর্ষের তারতম্য আছে, সাধারণত ভৌতিক জ্ঞান অপেক্ষা সূক্ষ্ম ও উৎকৃষ্ট হইলেও আধ্যাত্মিক জ্ঞানেরও সেইরূপ সূক্ষ্মতা ও উৎকর্ষের তারতম্য আছে। আধ্যাত্মিক পদার্থাবলীর মধ্যে যে পদার্থ যত আন্তর বা দুর্লক্ষ্য, সেই পদার্থ তত সূক্ষ্ম। সুতরাং তদ্বিষয়ক জ্ঞান অপেক্ষাকৃত সূক্ষ্ম ও উৎকৃষ্ট। এই রীতি অনুসারে বিবেচনা করিলে অনায়াসে বুঝিতে পারা যায় যে,

আত্মা সর্ব্বান্তর, সুতরাং আত্মজ্ঞান সর্ব্বাপেক্ষা সূক্ষ্ম ও উৎকৃষ্ট। অন্যান্য জ্ঞানের যেরূপ তারতম্য প্রদর্শিত হইল, আত্মজ্ঞানেরও সেইরূপ তারতম্য আছে। আত্মা আছে বা আমি আছি, এই জ্ঞান স্থূল আত্মজ্ঞান। দেহ ও ইন্দ্রিয়ের অতিরিক্ত আত্মজ্ঞান সূক্ষ্ম আত্মজ্ঞান। এই সূক্ষ্ম আত্মজ্ঞানের মধ্যে আবার স্থূলসূক্ষ্মবিভাগ বা তারতম্য আছে। অর্থাৎ আত্মা দেহ-বা-চক্ষুরাদি-ইন্দ্রিয়স্বরূপ নহে, আত্মা দেহ ও ইন্দ্রিয়ের অতিরিক্ত অর্থাৎ দেহ ও ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন। তিনি দেহ ও ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা অর্থাৎ দেহ ও ইন্দ্রিয়ের প্রেরয়িতা বা পরিচালক। আমি দেহ নহি, কেন না, দেহ আমার বাসগৃহস্বরূপ, আমি দেহে অধিষ্ঠিত থাকিয়া সদসৎ কর্ম্ম সঞ্চয় করি এবং উপযুক্তসময়ে তাহার ফলভোগ করি। সুতরাং আমি দেহ নহি, দেহ আমার ভোগায়তন। আমি ইন্দ্রিয়ও নহি। আমি ইচ্ছামত ইন্দ্রিয়সকল পরিচালিত করিয়া তদ্দ্বারা অভিলষিত বিষয় জানিতে পারি এবং তাহার উপাদান বা পরিবর্জ্জন করি। সুতরাং আমি ইন্দ্রিয় নহি, আমি ইন্দ্রিয়ের প্রভু, ইন্দ্রিয়বর্গ আমার প্রয়োজনসম্পাদক যন্ত্রবিশেষ। এতাদৃশ আত্মজ্ঞান সূক্ষ্ম, সুতরাং উৎকৃষ্ট। ইহা নৈয়ায়িকসম্মত আত্মজ্ঞান। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ কিরূপ যুক্তিবলে ভূতভৌতিক পদার্থ অপেক্ষা আত্মার বিশুদ্ধতা ও শ্রেষ্ঠতা প্রতিপন্ন করিয়াছেন, সুধীগণ মনোযোগ করিলে তাহা অনায়াসে বুঝিতে পারিবেন।

সাংখ্যাচার্য্যেরা নৈয়ায়িকদিগের সিদ্ধান্তেও সন্তুষ্ট হইতে পারেন নাই। তাঁহারা আরও একপদ অগ্রসর হইয়াছেন। তাঁহারা বলেন, আত্মা দেহেন্দ্রিয়ের পরিচালক সত্য। কিন্তু দেহাদির পরিচালনার জন্য আত্মার কোনরূপ ব্যাপার বা ক্রিয়ার অপেক্ষা নাই। অয়স্কান্ত যেমন সন্নিধানমাত্রে অয়োধাতুর প্রবর্ত্তক, আত্মাও সেইরূপ সন্নিধানমাত্রে পরোক্ষভাবে দেহ ও ইন্দ্রিয়ের প্রবৃত্তির হেতু। ক্রিয়া গুণধর্ম্ম। আত্মা গুণাতীত। অতএব ত্রিগুণা বুদ্ধিই কর্ত্রী। দর্পণপ্রতিবিম্বিত মুখে দর্পণগত মালিন্যের প্রতীতির ন্যায় বুদ্ধিপ্রতিবিম্বিত আত্মার কর্ত্তৃত্বপ্রতীতি মিথ্যা। যদিও ন্যায়মতে ক্রিয়া মূর্ত্তধর্ম্ম, আত্মা অমূর্ত্ত, তথাপি ক্রিয়ার অনুকূল প্রযত্ন আত্মধর্ম্ম বলিয়া ন্যায়মতে আত্মা বাস্তবিক কর্ত্তা। কেন না, ন্যায়মতে ক্রিয়ার আশ্রয় কর্ত্তা

নহে, ক্রিয়ানুকূল প্রযত্নের আশ্রয় কর্ত্তা। সাংখ্যমতে কিন্তু ক্রিয়ানুকূল প্রযত্ন বুদ্ধিধর্ম্ম, আত্মধর্ম্ম নহে। অতএব বুদ্ধির কর্ত্তৃত্ব বাস্তবিক, আত্মার কর্ত্তৃত্ব অবাস্তবিক।

সাংখ্যাচার্য্যেরা আত্মার বাস্তবিক কর্ত্তৃত্ব স্বীকার করেন না বটে, কিন্তু ভোক্তৃত্ব স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে ইন্দ্রিয়বর্গ গ্রামাধ্যক্ষ, মন নগরাধ্যক্ষ, বুদ্ধি সর্ব্বাধ্যক্ষ এবং আত্মা মহারাজস্থানীয়। গ্রামাধ্যক্ষ প্রজাদের নিকট হইতে কর গ্রহণ করিয়া নগরাধ্যক্ষের নিকট, নগরাধ্যক্ষ সর্ব্বাধ্যক্ষের নিকট তাহা অর্পণ করে, সর্ব্বাধ্যক্ষ মহারাজের ভোগসম্পাদন করে। সেইরূপ ইন্দ্রিয়বর্গ বাহ্যবিষয় আলোচন করিয়া মনের নিকট উপস্থিত করে, সামান্যভাবে আলোচিত পদার্থ বিশেষরূপে অর্থাৎ ধর্ম্ম-ধর্ম্মিভাবে বিকল্পিত কিনা বিশেষরূপে কল্পিত করিয়া মন উহা বুদ্ধির নিকট সমর্পণ করে। বুদ্ধি আলোচিত ও বিকল্পিত বিষয় নিশ্চয় করিয়া আত্মার ভোগসম্পাদন করে।

ফলত কর্ত্তৃত্ব-ভোক্তৃত্ব ও সুখদুঃখের সম্বন্ধ আত্মাতে প্রতীয়মান হয়, সন্দেহ নাই। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ এই প্রতীতি যথার্থ বলিয়া বিবেচনা করেন। সাংখ্যাচার্য্যেরা তাহা করেন না। তাঁহাদের মতে ভোক্তৃত্ব-প্রতীতি যথার্থ,—কর্ত্তৃত্বপ্রতীতি যথার্থ নহে। নৈয়ায়িকেরা আত্মাতে সুখ-দুঃখের সাক্ষাৎসম্বন্ধ স্বীকার করেন। সাংখ্যাচার্য্যেরা তাহা স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন, সুখ সত্ত্বগুণের পরিণামবিশেষ এবং দুঃখ রজো-গুণের পরিণামবিশেষ। আত্মা গুণাতীত বা নির্গুণ। সুতরাং গুণধর্ম্ম সুখদুঃখের সহিত আত্মার সাক্ষাৎসম্বন্ধ থাকা অসম্ভব। বুদ্ধি ত্রিগুণা। এইজন্য সুখদুঃখ বুদ্ধির ধর্ম্ম। প্রতিবিম্বিত মুখে দর্পণমালিন্যের ন্যায় সুখদুঃখাকার বুদ্ধিবৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হন বলিয়া আত্মাতে সুখদুঃখের প্রতীতি হয়। নির্ম্মল মুখের মালিন্যপ্রতীতি যেমন যথার্থ নহে, সেইরূপ আত্মাতে সুখদুঃখের প্রতীতিও যথার্থ হইতে পারে না। "চিদবসানো ভোগঃ"—এই সাংখ্যসূত্রের ভাষ্যে পূজ্যপাদ বিজ্ঞানভিক্ষু বলিয়াছেন যে, সাক্ষাৎসম্বন্ধে সুখদুঃখ আত্মাতে নাই। কিন্তু আত্মাতে সুখদুঃখের প্রতিবিম্ব পতিত হয়। সুতরাং প্রতিবিম্বদ্বারা সুখদুঃখের সহিত আত্মার সম্বন্ধ আছে।

এখন বুঝা যাইতেছে যে, নৈয়ায়িকাভিমত আত্মজ্ঞান অপেক্ষা সাংখ্যাভিমত আত্মজ্ঞান সূক্ষ্ম। কেন না, নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ সাহজিক প্রতীতির অনুসরণ করিয়া নিরস্ত হইয়াছেন। সাংখ্যাচার্য্যেরা যুক্তিতর্কাদির সাহায্যে প্রতীতির সত্যাসত্যতা পরীক্ষা করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। প্রতীতিমাত্রই যথার্থ হয় না। প্রতীতির সত্যাসত্যতা পরীক্ষা করা সর্ব্বথা সমীচীন ও অত্যাবশ্যক। সত্যাসত্যতার পরীক্ষায় পরাঙ্মুখ হইয়া প্রতীতিমাত্রের অনুসরণ করিলে পদে পদে প্রতারিত হইতে হয়। সূর্য্যকিরণ পার্থিব-উষ্মা সংযোগে স্পন্দমান হইয়া জলপ্রতীতি উৎপাদন করে। যে পথিক ঐ প্রতীতির সত্যাসত্যতা পরীক্ষা না করিয়া প্রতীতি অনুসারে সরলচিত্তে জলাহরণ বা অবগাহন করিতে প্রবৃত্ত হয়, সে বঞ্চিত হইবে, সন্দেহ নাই।

বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতে আত্মার কর্ত্তৃত্বের ন্যায় ভোক্তৃত্বও বাস্তবিক নহে। বেদান্তমতে আত্মার কর্ত্তৃত্বভোক্তৃত্ব, সুখদুঃখ, কিছুই পারমার্থিক নহে, সমস্তই ঔপাধিক মাত্র। আত্মা সর্ব্বদা—এমন কি, সুখদুঃখাদির অনুভবকালেও—বস্তুগত্যা সুখদুঃখাদিসম্বন্ধশূন্য। উহা আত্মার উপাধিভূত অন্তঃকরণের ধর্ম্ম। আত্মা সুখদুঃখাদিরূপ সমস্ত অন্তঃকরণবিক্রিয়ার সাক্ষিমাত্র। স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে, বেদান্তসম্মত আত্মজ্ঞান সাংখ্যাভিমত আত্মজ্ঞান অপেক্ষাও সূক্ষ্ম, সুতরাং উৎকৃষ্ট। অতএব বেদান্তশাস্ত্র অপরাপর অধ্যাত্মশাস্ত্র অপেক্ষা উৎকৃষ্ট, ইহা অনায়াসেই প্রতিপন্ন হইতেছে। এ কথা প্রমাণ করিবার জন্য চেষ্টা করা অনাবশ্যক। অধ্যাত্মশাস্ত্রজগতে বেদান্তশাস্ত্রকে সম্রাট্ বলিলে অত্যুক্তি হয় না। পরমাত্মবোধের গুরু বলিয়া পূর্ব্বাচার্য্যগণ বেদান্তশাস্ত্রের প্রতি ভক্তিশ্রদ্ধা প্রকাশ করিয়াছেন। অধিক কি, নৈয়ায়িক আচার্য্যগণও বেদান্তসম্মত আত্মজ্ঞানের প্রতি যথেষ্ট শ্রদ্ধাভক্তি প্রদর্শন করিতে ত্রুটি করেন নাই। অনির্দ্দিষ্টনামা অনেক ন্যায়াচার্য্যের উক্তি বলিয়া একটি প্রবাদবাক্য প্রচলিত আছে। তাহা এই—

ইদন্তু কণ্টকাবরণং তত্ত্বং হি বাদরায়ণাৎ।

ইহা অর্থাৎ গোতমের ন্যায়দর্শন কণ্টকাবরণস্বরূপ। তত্ত্ব অর্থাৎ যথার্থ

আত্মজ্ঞান বাদরায়ণ কিম্বা বেদব্যাসের দর্শন অর্থাৎ বেদান্তদর্শন হইতে জ্ঞাতব্য।

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, বেদান্তদর্শনে প্রকৃত আত্মজ্ঞান ব্যুৎপাদিত হইয়াছে। গোতমের ন্যায়দর্শন কণ্টকাবরণমাত্র। শস্যরক্ষার জন্য কৃষীবলেরা শস্যক্ষেত্র কণ্টকদ্বারা আবৃত করিয়া থাকে। কণ্টকাবরণ শস্যের পরিপোষক বা পরিবর্দ্ধক নহে, কিন্তু শস্যবিনাশকারী গোমহিষাদির নিবারক। কণ্টকাবরণদ্বারা শস্য পরিবর্দ্ধিত বা পরিপুষ্ট না হইলেও রক্ষিত হয়। তদ্রূপ গোতমের ন্যায়দর্শনদ্বারা বেদান্তশাস্ত্রানুশিষ্ট আত্মজ্ঞান পরিবর্দ্ধিত বা পরিপুষ্ট হয় না সত্য, কিন্তু কুতার্কিকদিগের কুতর্কের আক্রমণ হইতে পরিরক্ষিত হয়। অর্থাৎ কুতার্কিকগণ কুতর্কজাল বিস্তারপূর্ব্বক বেদান্তসম্মত আত্মজ্ঞান বিনষ্ট করিতে উদ্যত হইলে, গোতমের ন্যায়দর্শনের সাহায্যে অনায়াসে তাহাদের কুতর্কজাল ছিন্নভিন্ন করিয়া দেওয়া যাইতে পারে। সুতরাং কণ্টকাবরণের সাহায্যে শস্যের ন্যায়, ন্যায়দর্শনের সাহায্যে বেদান্তশাস্ত্র বা তদুপদিষ্ট আত্মজ্ঞান পরিরক্ষিত হয়।

বাদ, জল্প ও বিতণ্ডা, এই ত্রিবিধ কথার মধ্যে, বীজপ্ররোহসংরক্ষণের জন্য কণ্টকশাখার আবরণের ন্যায় তত্ত্বনিশ্চয়রক্ষাই জল্প ও বিতণ্ডার উদ্দেশ্য বা প্রয়োজন। ন্যায়দর্শনপ্রণেতা গোতম ইহা স্পষ্টভাষায় স্বীকার করিয়াছেন। গোতমের সূত্রটি এই—

তত্ত্বাধ্যবসায়সংরক্ষণার্থং জল্পবিতণ্ডে বীজপ্ররোহসংরক্ষণার্থং কণ্টকশাখাবরণবৎ।

ইহার ব্যাখ্যা অনাবশ্যক। প্রসিদ্ধ নৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য ন্যায়দর্শনের পক্ষপাতী হইবেন, ইহা স্বাভাবিক। কিন্তু উদয়নাচার্য্য ন্যায়দর্শনের পক্ষপাতী হইলেও তিনি বেদান্তশাস্ত্রোপদিষ্ট আত্মজ্ঞানের প্রতি প্রচুর সমাদর প্রদর্শন করিতে ত্রুটি করেন নাই। আত্মতত্ত্ববিবেকগ্রন্থে তিনি বেদান্তশাস্ত্রকে অতি উচ্চাসন প্রদান করিয়াছেন। চরম বেদান্তসম্মত আত্মজ্ঞানের উল্লেখ করিয়া তিনি বলিয়াছেন—

* ৪।২।৫০

সা চাবস্থা ন হেয়া মোক্ষনগরগোপুরায়মাণত্বাৎ।

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, চরম বেদান্তসম্মত আত্মজ্ঞান হেয় অর্থাৎ পরিত্যাজ্য নহে। কেন না, গোপুর অর্থাৎ পুরদ্বার বা ফটক ভিন্ন যেমন নগরপ্রবেশের উপায়ান্তর নাই, সেইরূপ চরম বেদান্তসম্মত আত্মজ্ঞান ভিন্ন মোক্ষলাভের উপায়ান্তর নাই। তিনি স্থলান্তরে শূন্যবাদী বৌদ্ধের মতখণ্ডনপ্রসঙ্গে বৈদান্তিক বিবর্ত্তবাদের অবতারণা করিয়া বলিয়াছেন—

তদাস্তাং তাবৎ কিমাদ্রকবণিজাং বহিত্রচিন্তয়া।

অর্থাৎ তাহা থাকুক, আদার ব্যাপারীর জাহাজের চিন্তায় কাজ কি?

উল্লিখিত বিচারের উপসংহারভাগে শূন্যবাদী বৌদ্ধকে লক্ষ্য করিয়া উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন—

প্রবিশ বা অনির্ব্বচনীয়খ্যাতিকুক্ষিং তিষ্ঠ বা মতিকর্দ্দমমপহায় ন্যায়নয়ানুসারেণ নীলাদীনাং পারমার্থিকত্বে। *

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, হয় অনির্ব্বচনীয়খ্যাতির উদরমধ্যে প্রবিষ্ট হও, না হয় বুদ্ধিদোষ পরিত্যাগপূর্ব্বক ন্যায়মত অনুসারে জগতের পারমার্থিকত্ব-বিষয়ে অবস্থিতি কর। অর্থাৎ বৈদান্তিকসম্মত জগতের অনির্ব্বাচ্যত্ববাদ বা নৈয়ায়িকসম্মত পারমার্থিকত্ববাদ, এই প্রকারদ্বয় ভিন্ন তৃতীয় প্রকার হইতে পারে না, ইহাই উদ্ধৃত অংশের পার্য্যন্তিক তাৎপর্য্য।

পূজ্যপাদ উদয়নাচার্য্য পরক্ষণেই বলিয়াছেন—

ন গ্রাহ্যভেদমবধূয় ধিয়োঽস্তি বৃত্তিস্তদ্বাধনে বলিনি বেদনয়ে জয়শ্রীঃ।
নো চেদনিন্দ্যমিদমীদৃশমেব বিশ্বং তথ্যং তথাগতমতস্য তু কোঽবকাশঃ॥

ইহার স্থূল তাৎপর্য্য এই—গ্রাহ্য ঘটপটাদি ভিন্ন বুদ্ধির বৃত্তিই হইতে পারে না। গ্রাহ্যবিষয় বাধিত হইলে জয়লক্ষ্মী প্রবল বৈদিকমতকে আশ্রয় করে অর্থাৎ তাহা হইলে বেদান্তমতের জয় হয়। পক্ষান্তরে, গ্রাহ্যবিষয় বাধিত না হইলে এতাদৃশ জগৎ সত্য, সুতরাং অনিন্দনীয়। তাহা হইলে ন্যায়মতের জয় হয়। কেন না, জগৎ সত্য, ইহা ন্যায়মত। ইহাতে বৌদ্ধমতের কোনরূপ অবকাশ হইতে পারে না।

* আত্মতত্ত্ববিবেক।

নৈয়ায়িকের পক্ষে বেদান্তের যতদূর প্রাধান্যপ্রদান সম্ভবপর, উদয়নাচার্য্য তাহা করিয়াছেন।

পরবর্ত্তী কোন কোন নৈয়ায়িককে বেদান্তের প্রতি অনাস্থাপ্রদর্শন করিতে দেখা যায় বটে, কিন্তু প্রাচীন ও অদ্বিতীয় নৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য বেদান্তদর্শনের প্রতি কিরূপ সম্মান প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহা সুধীগণ অনায়াসে বুঝিতে পারিতেছেন। অতএব সিদ্ধ হইল যে, বেদান্তশাস্ত্র অধ্যাত্মবিষয়ে সর্ব্বশ্রেষ্ঠ। অন্যান্য শাস্ত্র প্রত্যক্ষ বা পরোক্ষ ভাবে বেদান্তসিদ্ধান্তসংরক্ষণের সহায়তা করে মাত্র। এজন্য পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে—

আ সুপ্তেরা মৃতেঃ কালং নয়েদ্‌বেদান্তচর্চ্চয়া।

আমরণ নিদ্রিত হওযার সময় পর্য্যন্ত বেদান্তচর্চ্চাদ্বারা কাল অতিবাহিত করিবে।

এখন বেদান্তশাস্ত্র কি, তদ্বিষয়ে সংক্ষেপে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। ন্যায়রত্নাবলীগ্রন্থে ব্রহ্মানন্দসরস্বতী বলেন—

বেদান্তশাস্ত্রেতি শারীরকমীমাংসাচতুরধ্যায়ী-তদ্ভাষ্য-তদীয়টীকাবাচস্পত্য-তদীয়টীকাকল্পতরু-তদীয়টীকাপরিমলরূপগ্রন্থপঞ্চকেত্যর্থঃ।

অর্থাৎ ব্রহ্মানন্দসরস্বতীর মতে বেদব্যাসকৃত শারীরকমীমাংসা বা ব্রহ্মসূত্র, শঙ্করাচার্য্যকৃত তদ্ভাষ্য, বাচস্পতিমিশ্রকৃত ভাষ্যটীকা ভামতী, অমলানন্দযতিকৃত ভামতীর টীকা বেদান্তকল্পতরু এবং অপ্যয়দীক্ষিতকৃত কল্পতরুর টীকা বেদান্তকল্পতরুপরিমল, এই গ্রন্থপঞ্চক বেদান্তশাস্ত্র বলিয়া কথিত।

ব্রহ্মানন্দসরস্বতী বিবেচনা করেন যে, বেদান্তশাস্ত্রের শতশত গ্রন্থ বিদ্যমান থাকিলেও উল্লিখিত পাঁচখানি গ্রন্থই বেদান্তশাস্ত্রের মূলগ্রন্থ। অপরাপর গ্রন্থে উক্ত গ্রন্থপঞ্চকের মতই প্রপঞ্চিত হইয়াছে মাত্র। বেদান্তশাস্ত্রশব্দের অর্থ বেদান্তদর্শন, ইহা অভিপ্রেত হইলে ব্রহ্মানন্দসরস্বতীর কথা সঙ্গত হইতে পারে। কিন্তু তাঁহার পরিগণিত গ্রন্থপঞ্চকের অতিরিক্ত অপরাপর অনেক গ্রন্থ বিদ্যমান রহিয়াছে, যাহা কোনমতেই বেদান্তদর্শনের অন্তর্গত হইতে পারে না। অথচ ঐ সমস্ত গ্রন্থাবলী বেদান্তশাস্ত্র

বলিয়া সুপ্রসিদ্ধ। সুতরাং বেদান্তশব্দের এরূপ কোন ব্যাখ্যা অপেক্ষিত হইতেছে, যদ্দ্বারা ঐ প্রসিদ্ধি সমর্থিত হইতে পারে। বেদান্তসারগ্রন্থে সদানন্দ যোগীন্দ্র বলেন—

বেদান্তো নাম উপনিষৎপ্রমাণং তদুপকারীণি শারীরকসূত্রাদীনি চ।

অর্থাৎ সদানন্দ যোগীন্দ্রের মতে মুখ্য-গৌণ-ভেদে বেদান্তশব্দের দ্বিবিধ অর্থ নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। বেদের অন্ত বেদান্ত, এই ব্যুৎপত্তি অনুসারে উপনিষৎ বেদান্তশব্দের মুখ্য অর্থ। উপনিষদের অর্থবোধের অনুকূল কিনা সাহায্যকারী শারীরকসূত্র প্রভৃতি এবং উপনিষদর্থসংগ্রাহক ভগবদ্গীতা প্রভৃতি বেদান্তশব্দের গৌণ অর্থ। আপস্তম্ব বলিয়াছেন—"মন্ত্রব্রাহ্মণয়োর্বেদনামধেয়ম্" *। অর্থাৎ বেদ দুই ভাগে বিভক্ত, মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ। কোন কোন উপনিষৎ মন্ত্রভাগের এবং কোন কোন উপনিষৎ ব্রাহ্মণভাগেব অন্তর্গত। ঈশাবাস্যোপনিষৎ, শ্বেতাশ্বতরোপনিষৎ প্রভৃতি মন্ত্রভাগের, ছান্দোগ্য, বৃহদারণ্যক প্রভৃতি উপনিষৎ ব্রাহ্মণভাগের অন্তর্নিবিষ্ট। মাধ্যন্দিনী সংহিতার এবং শ্বেতাশ্বতর সংহিতার শেষ অংশ যথাক্রমে ঈশাবাস্যোপনিষৎ ও শ্বেতাশ্বতরোপনিষৎ নামে খ্যাত। ছান্দোগ্যব্রাহ্মণের শেষ আটটি প্রপাঠক এবং কাণ্বব্রাহ্মণের অন্তিম ছয়টি অধ্যায় যথাক্রমে ছান্দোগ্য উপনিষৎ ও বৃহদারণ্যক উপনিষৎ বলিয়া প্রসিদ্ধ। এইরূপ সমস্ত উপনিষৎ বেদের অবসানভাগ। যাঁহারা উপনিষদের বেদত্ব স্বীকাব করিতে চাহেন না, তাঁহারা বেদান্ত শব্দেব ব্যুৎপত্তিগত অর্থের প্রতি মনোযোগ করিলে তাঁহাদের ভ্রান্তি বুঝিতে পারিবেন। মন্ত্রভাগের উপনিষদে মন্ত্রস্বর এবং ব্রাহ্মণভাগের উপনিষদে ব্রাহ্মণস্বর বিদ্যমান আছে এবং অধ্যেতৃবর্গ তদনুসারে অধ্যয়ন করিয়া থাকেন। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য স্বরবিশেষ অনুসারে অর্থবিশেষের নিরূপণ করিয়াছেন। সে যাহা হউক্, বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতে বেদান্তশাস্ত্র প্রস্থানত্রয়ে বিভক্ত। উপনিষৎ, ভগবদ্গীতা প্রভৃতি এবং শারীরকসূত্র অর্থাৎ বেদান্তদর্শন। অর্থাৎ শ্রুতি, স্মৃতি ও ন্যায়, বেদান্তশাস্ত্রের এই তিনটি প্রস্থান। উপনিষদ্ভাগ শ্রুতিপ্রস্থান,

* যজ্ঞপরিভাষা আপস্তম্ববাক্য।

ভগবদ্গীতা, সনৎসুজাত প্রভৃতি স্মৃতিপ্রস্থান এবং দর্শন ন্যায়প্রস্থান বলিয়া পরিগণিত। উপনিষৎশব্দের মুখ্য অর্থ ব্রহ্মবিদ্যা। ব্রহ্মবিদ্যা-প্রতিপাদক গ্রন্থও উপনিষৎ নামে আখ্যাত। উপ ও নিপূর্ব্ব সদ্-ধাতু হইতে উপনিষৎশব্দ উৎপন্ন হইয়াছে। বিশরণ, গতি ও অবসাদন অর্থে সদ্ধাতু পঠিত। ব্রহ্মবিদ্যা সংসারসারতাবুদ্ধিকে অবসন্ন কিনা শিথিল করে বা পরব্রহ্মকে প্রাপ্ত করায় অথবা সংসারবীজভূত অবিদ্যাদি-দোষের বিশরণ কিনা বিনাশন করে বলিয়া উপনিষৎশব্দে কথিত। ব্রহ্মবিদ্যাই পরা বিদ্যা। কারণ, ব্রহ্মবিদ্যা বা ব্রহ্মজ্ঞান হইলে সংসার-নিবৃত্তি বা অপবর্গ অর্থাৎ মুক্তি সম্পন্ন হয়,—সমস্ত ক্লেশের নিবৃত্তি হয়। সুতরাং ব্রহ্মবিদ্যা পরা বিদ্যা বা শ্রেষ্ঠবিদ্যা। উপনিষৎ নামে প্রসিদ্ধ গ্রন্থের বা শব্দরাশির প্রতিপাদিত ব্রহ্মবিষয়ক বিজ্ঞান পরা বিদ্যা। এই পরা বিদ্যা ঋগ্বেদাদি নামে প্রসিদ্ধ শব্দরাশির বা তৎপ্রতিপাদ্য বিষয়ের জ্ঞান হইতে শ্রেষ্ঠ। ঋগ্বেদাদি শব্দরাশির বা তৎপ্রতিপাদ্য বিষয়ের অর্থাৎ কর্ম্মের জ্ঞানও বিদ্যা বটে, কিন্তু তাহা অপরা বিদ্যা, উপনিষৎপ্রতিপাদ্য পরব্রহ্মবিষয়ক বিজ্ঞান পরা বিদ্যা। ব্রহ্মবিদ্যা কর্ম্মবিদ্যা অপেক্ষা উৎকৃষ্ট। কর্ম্মবিদ্যা নিজে স্বতন্ত্ররূপে অর্থাৎ তৎকালে ফল জন্মায় না। কর্ম্মের অনুষ্ঠান করিলে কালান্তরে তাহার ফল উৎপন্ন হয়। কর্ম্মফল বিনাশী। ব্রহ্মবিদ্যা স্বতন্ত্রভাবে তৎকালেই সংসারনিবৃত্তিরূপ ফল উৎপাদন করে, অথচ ঐ ফল বিনাশী নহে। এই জন্য বেদবিদ্যা ও কর্ম্মবিদ্যা অপেক্ষা ব্রহ্মবিদ্যা শ্রেষ্ঠ। এই অভিপ্রায়ে প্রশ্নোপনিষদে বলা হইয়াছে—

তত্রাপরা ঋগ্বেদো যজুর্ব্বেদঃ সামবেদোঽথর্ব্ববেদঃ শিক্ষা কল্পো ব্যাকরণং নিরুক্তং ছন্দো জ্যোতিষমিতি। অথ পরা যয়া তদক্ষরমধিগম্যতে।

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, শিক্ষাদিষড়ঙ্গযুক্ত বেদচতুষ্টয় অর্থাৎ তথাবিধ শব্দরাশির বিজ্ঞান এবং তৎপ্রতিপাদ্য কর্ম্মের বিজ্ঞান অপরা বিদ্যা। বেদ-প্রতিপাদ্য ব্রহ্মবিজ্ঞান পরা বিদ্যা। ব্রহ্মবিদ্যাও বেদপ্রতিপাদ্য। এইজন্যই স্থলান্তরে উক্ত হইয়াছে—

নাবেদবিন্মনুতে তং বৃহন্তম্।

যিনি বেদবেত্তা নহেন, তিনি সেই বৃহৎ পরমাত্মাকে জানিতে পারেন না,

ইত্যাদি। নির্গুণ ব্রহ্মবিদ্যার ন্যায় সগুণ ব্রহ্মবিদ্যাও উপনিষৎশব্দবাচ্য। ঈশ, কেন, কঠ, প্রশ্ন, মুণ্ডক, মাণ্ডূক্য, ঐতরেয়, তৈত্তিরীয়, ছান্দোগ্য, বৃহদারণ্যক, এই দশখানি উপনিষৎ সবিশেষ প্রসিদ্ধ। পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য এই সকল উপনিষদের ভাষ্য রচনা করিয়াছেন। এতদ্ভিন্ন শ্বেতাশ্বতরোপনিষৎ, কৌষীতকিব্রাহ্মণোপনিষৎ, মৈত্রেয্যুপনিষৎ, আরুণেয়োপনিষৎ প্রভৃতি কতিপয় উপনিষৎ নির্গুণব্রহ্মবিদ্যাপ্রতিপাদক বলিয়া প্রসিদ্ধ। অথর্ব্ববেদের সৌভাগ্যকাণ্ডে অনেকগুলি উপনিষৎ আছে। তাহার অধিকাংশ সগুণ ব্রহ্মবিদ্যার উপদেশে পরিপূর্ণ। মুক্তিকোপনিষদে শতাধিক উপনিষদের উল্লেখ করা হইয়াছে। কিন্তু নির্গুণব্রহ্মবিদ্যাবিষয়ে সচরাচর প্রথমোল্লিখিত কয়েকখানি উপনিষদেরই বহুলপ্রচার ও সমধিক সমাদর দেখা যায়। ব্রহ্মবিদ্যা উপনিষদের প্রতিপাদ্য,ইহা একপ্রকার বলা হইয়াছে। একমাত্র ব্রহ্মবিদ্যা বা আত্মতত্ত্বজ্ঞান মুক্তির কারণ। কর্ম্ম মুক্তির কারণ নহে। এ সকল বিষয়ে উপনিষৎসকলের মতভেদ নাই। কিন্তু কর্ম্ম মুক্তির কারণ না হইলেও ব্রহ্মবিদ্যালাভের হেতু। শঙ্করাচার্য্যের মতে অদ্বৈতবাদেই সমস্ত উপনিষদের তাৎপর্য্য। উপনিষদে অনেকস্থলে স্পষ্টভাষায় অদ্বৈতবাদ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। ফলত অদ্বৈতমত যে উপনিষদের অভিপ্রেত, তদ্বিষয়ে সন্দেহ হইবার কারণ অল্পই পরিলক্ষিত হইতে পারে। এক ব্রহ্মই পরমার্থসত্য, পরিদৃশ্যমান জগৎ পরমার্থসত্য নহে, স্বপ্নদৃষ্ট পদার্থের ন্যায় মিথ্যা; জীবাত্মা ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন নহেন, প্রকৃতপক্ষে জীবাত্মা ব্রহ্মই;—এ সমস্ত উপনিষদের মত বা সিদ্ধান্ত। এইজন্য উক্ত হইয়াছে যে—

শ্লোকার্দ্ধেন প্রবক্ষ্যামি যদুক্তং গ্রন্থকোটিভিঃ।
ব্রহ্ম সত্যং জগন্মিথ্যা জীবো ব্রহ্মৈব কেবলম্॥

গ্রন্থকোটি অর্থাৎ অনেক গ্রন্থ দ্বারা যাহা বলা হইয়াছে, তাহা আমি অর্দ্ধশ্লোকদ্বারা উত্তমরূপে বলিব। তাহা এই—ব্রহ্ম সত্য, জগৎ মিথ্যা, জীবাত্মা ব্রহ্মই। ফলত এই অর্দ্ধশ্লোকে অতি স্পষ্টভাষায় বেদান্তসিদ্ধান্ত সঙ্কলিত হইয়াছে, সন্দেহ নাই। কেহ কেহ বিবেচনা করেন যে, অনেক উপনিষদে স্পষ্টত অদ্বৈতবাদ সমর্থিত হইলেও সমস্ত উপনিষৎ অদ্বৈতবাদ

সমর্থন করে না। কোন কোন উপনিষদে দ্বৈতবাদও দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং অদ্বৈতবাদের ন্যায় দ্বৈতবাদও উপনিষদের অভিপ্রেত। তাঁহারা স্বমত সমর্থন করিবার জন্য নিম্নলিখিত প্রমাণের উপন্যাস করিয়া থাকেন—

ঋতং পিবন্তৌ সুকৃতস্য লোকে গুহাং প্রবিষ্টৌ পরমে পরার্দ্ধে।
ছায়াতপৌ ব্রহ্মবিদো বদন্তি পঞ্চাগ্নয়ো যে চ ত্রিণাচিকেতাঃ॥*

এই শরীরে একজন স্বকৃত কর্ম্মফল ভোগ করেন, অপর জন ভোগ করান। উভয়েই হৃদয়াকাশে বুদ্ধিতে প্রবিষ্ট। তন্মধ্যে একজন (জীবাত্মা) সংসারী, অপর জন (পরমাত্মা) অসংসারী। অতএব ব্রহ্মবেত্তা এবং গৃহস্থগণ, এ উভয়কে ছায়া ও আতপের ন্যায় বিলক্ষণ বলেন। দ্বিতীয় প্রমাণ এই—

দ্বা সুপর্ণা সযুজা সখায়া সমানং বৃক্ষং পরিষস্বজাতে।
তয়োরন্যঃ পিপ্পলং স্বাদ্বত্ত্যনশ্নন্নন্যোঽভিচাকশীতি॥ †

সহচর ও পরস্পর সখা দুইটি পাখী এক বৃক্ষ আশ্রয় করিয়া রহিয়াছে। তাহাদের মধ্যে একটি নানাবিধ ফল ভক্ষণ করে, অপরটি খায় না, কেবল দেখে মাত্র। স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে, এই মন্ত্রে শরীর বৃক্ষ, জীবাত্মা ও পরমাত্মা পক্ষী, পুণ্যপাপজনিত-সুখদুঃখ-ভোগ ফলভক্ষণরূপে বর্ণিত হইয়াছে। দ্বৈতবাদীরা দ্বৈতবাদ অর্থাৎ জীবাত্মা ও পরমাত্মা এক নহেন, পরস্পর ভিন্ন, এ বিষয়ে এই বাক্যদ্বয় অকাট্য প্রমাণ বলিয়া বিবেচনা করেন। দ্বৈতবাদীদিগের মতে দ্বৈতবাদবিষয়ে এতদপেক্ষা উৎকৃষ্ট ও সুস্পষ্ট প্রমাণ হইতে পারে না, সুতরাং তাঁহারা বিবেচনা করেন যে, দ্বৈতবাদ উপনিষদের অনভিপ্রেত নহে।

দ্বৈতবাদীদিগের এই সিদ্ধান্ত আপাততঃ রমণীয়রূপে প্রতীয়মান হইতে পারে বটে, কিন্তু অভিনিবিষ্টচিত্তে উক্ত বাক্যদ্বয়ের তাৎপর্য্য পর্য্যালোচনা করিলে বুঝা যাইবে যে, বস্তুগত্যা উহা দ্বারা দ্বৈতবাদ সমর্থিত হয় না এবং অদ্বৈতবাদের অবৈদিকতাও প্রতিপন্ন হয় না। কেন হয় না, তাহা

* কঠোপনিষৎ ১।৩।১   † মুণ্ডকোপনিষৎ ৩।১

প্রদর্শন করা যাইতেছে। অদ্বৈতবাদীরা প্রতীয়মান দ্বৈত প্রপঞ্চের অপলাপ করেন না। তাঁহারাও শাস্ত্র মানেন, গুরুশিষ্যভাবে আত্মবিদ্যার অনুশীলন করেন, সত্ত্বশুদ্ধির জন্য কর্ম্মের অনুষ্ঠান করেন, চিত্তের একাগ্রতার জন্য উপাসনা করেন, সুতরাং উপাস্য-উপাসক-ভাবে জীবব্রহ্মের ঔপাধিক ভেদও স্বীকার করেন এবং আত্মসাক্ষাৎকারের জন্য যোগমার্গ আশ্রয় করেন। কিন্তু তাঁহারা দ্বৈতপ্রপঞ্চের সত্যতা ও পারমার্থিকতা স্বীকার করেন না। তাঁহারা বলেন, পরিদৃশ্যমান দ্বৈতপ্রপঞ্চ ব্যাবহারিক ও মায়াময়। অদ্বৈতই পারমার্থিক ও সত্য। সুতরাং অদ্বৈতবাদীদিগের মতেও উপনিষদে দ্বৈতপ্রপঞ্চের উল্লেখ থাকিতে পারে। দ্বৈতপ্রপঞ্চ সত্য, এরূপ উপদেশ কোন উপনিষদে নাই; প্রত্যুত দ্বৈতপ্রপঞ্চের মায়াময়ত্বই উপনিষদে উপদিষ্ট হইয়াছে। "ইন্দ্রো মায়াভিঃ পুরুরূপ ঈয়তে"—পরমেশ্বর মায়াদ্বারা বহুরূপ দৃষ্ট হন, ইত্যাদি।

"ঋতং পিবন্তৌ" এই কঠবল্লীর শ্লোকে একই আত্মার উপাধিভেদে জীবাত্ম-ও-পরমাত্ম রূপে ভেদ প্রতিপাদিত হইয়াছে; জীবাত্মা ও পরমাত্মা বাস্তবিক পরস্পর ভিন্ন, ইহা প্রতিপাদিত হয় নাই। কেন না, ঐ শ্লোকে ভেদের সত্যতাবোধক কোন শব্দ নাই। ভেদ যে বাস্তবিক নহে, তাহার আরও কারণ এই যে, মৃত্যু নচিকেতাকে তিনটি বর দিতে প্রতিশ্রুত হন। নচিকেতা প্রথম বরে পিতার সৌমনস্য, দ্বিতীয় বরে অগ্নিবিদ্যা প্রার্থনা করেন। ঐ বরদ্বয়গ্রহণের পরে নচিকেতা এইরূপে তৃতীয় বর প্রার্থনা করিলেন যে, মরণের পর আত্মার অস্তিত্ব থাকে কি না অর্থাৎ আত্মা দেহেন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন কি না, তাহা আমাকে বুঝাইয়া দিন। মৃত্যু নচিকেতাকে অনেক প্রলোভন দেখাইয়া ঐ বর হইতে নিবৃত্ত হইবার জন্য অনুরোধ করিলেন বটে, কিন্তু নচিকেতা প্রলোভন ও অনুরোধ কিছুতেই যখন প্রকৃত বর হইতে নিবৃত্ত হইলেন না, তখন তিনি নচিকেতার যথেষ্ট প্রশংসা করিলেন এবং আত্মার যথার্থ স্বরূপের জ্ঞান হইলে পরমপুরুষার্থ সিদ্ধ হয়, এ কথাও বলিলেন। নচিকেতা আত্মার যথার্থ স্বরূপ কি, তাহা জানিতে চাহিলেন। তদুত্তরে মৃত্যু আত্মার দেহেন্দ্রিয়ভিন্নত্ব এবং তাঁহার যথার্থ স্বরূপের ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং

আত্মা কিরূপে নিজের যথার্থ স্বরূপ অবগত হইতে পারেন, তাহাও প্রদর্শন করিয়াছেন। "ঋতং পিবন্তৌ"—এই শ্লোকটি নচিকেতার প্রশ্নের উত্তর করিবার কালে মৃত্যুর উক্তি।

জীবাত্মবিষয়ে নচিকেতা প্রশ্ন করিয়াছেন, তদ্বিষয়ে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। নচিকেতার জীবাত্মবিষয়ক প্রশ্নের উত্তরে মৃত্যুর পরমাত্মার বিষয়ে উপদেশ প্রদান করা অপ্রাসঙ্গিক হইয়া পড়ে। জীবাত্মার যথার্থ স্বরূপ পরমাত্মার যথার্থ স্বরূপ হইতে ভিন্ন নহে; জীবাত্মা এবং পরমাত্মা এক, কেবল উপাধিভেদে ঘটাকাশ মঠাকাশের ন্যায় তাঁহাদের ভেদপ্রতীতি হয়; জীবাত্মার সংসারিত্ব অবিদ্যাকৃত, অবিদ্যার অভাবে পরমাত্মার সংসারিত্ব নাই, এই অভিপ্রায়েই নচিকেতার জীবাত্মবিষয়ক প্রশ্নের উত্তরে মৃত্যু জীবাত্মা ও পরমাত্মার কথা বলিয়াছেন। মরণের উত্তরকালে আত্মার অস্তিত্ব-নাস্তিত্ব-বিষয়ক নচিকেতার প্রশ্ন যে তৃতীয়-বরবিষয়ে করা হইয়াছে, তাহা তাঁহার প্রশ্নবাক্যেই সুস্পষ্ট রহিয়াছে। প্রশ্নবাক্যটি এই—

যেয়ং প্রেতে বিচিকিৎসা মনুষ্যে অস্তীত্যেকে নায়মস্তীতি চৈকে।
এতদ্বিদ্যামনুশিষ্টস্ত্বয়াহং বরাণামেষ বরস্তৃতীয়ঃ॥

কেহ বলেন, মনুষ্য মৃত হইলেও দেহাদিব্যতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব থাকে, কেহ বলেন, তাহা থাকে না;—এই যে প্রসিদ্ধ সংশয় রহিয়াছে, তোমার উপদেশানুসারে আমি তাহা জানিতে চাই। তোমার প্রতিশ্রুত বরত্রয়ের মধ্যে ইহাই আমার তৃতীয় বর। এইরূপে তৃতীয় বর প্রার্থনা করিয়া তাহার উত্তর পাইবার পূর্ব্বেই নচিকেতা পরমাত্মবিষয়ে আরও একটি প্রশ্ন করিবেন, ইহা সঙ্গত বা সম্ভবপর নহে। বিশেষত নচিকেতার তৃতীয়-বরপ্রার্থনার পরে, ইহা সুজ্ঞেয় নহে, দেবতারাও এ বিষয়ে সন্দিহান, এ বিষয়ে আমাকে অত্যন্ত উপরুদ্ধ করিও না, অন্য বর গ্রহণ কর—এই বলিয়া মৃত্যু নচিকেতার প্রশ্নের উত্তর করিতে অনেক আপত্তি করিলেন, অন্যরূপ বরগ্রহণের জন্য অনেকরূপ অনুরোধ করিলেন, প্রলোভন প্রদর্শন করিতেও ত্রুটি করিলেন না। কিন্তু নচিকেতা কিছুতেই বিচলিত হইলেন না। তিনি স্পষ্ট বলিলেন, যে বিষয়ে দেবগণও সন্দিহান, তুমি

যাহা দুর্জ্ঞেয় বলিতেছ, এ বিষয়ে তোমার মত অন্য উত্তরদাতা পাওয়া যাইবে না, অন্য কোন বর এ বরের তুল্য হইতে পারে না। প্রার্থিত বরই আমার বরণীয়। অধিক কি, তুমি যাহাকে দুর্বিজ্ঞেয় বলিতেছ, নচিকেতা তাহা পরিত্যাগ করিয়া অন্য বর গ্রহণ করে না। মৃত্যু নচিকেতার দৃঢ়তা এবং লোভশূন্যতা দেখিয়া তাঁহার ও তাঁহার প্রশ্নের এবং আত্মতত্ত্ব-জ্ঞানের প্রশংসা করিলেন। অনন্তর নচিকেতা আত্মতত্ত্ব অর্থাৎ আত্মার পরমার্থস্বরূপ জানিতে চাহিলেন। আত্মার যথার্থস্বরূপ বলিতে অনুরোধ করা প্রকারান্তরে পূর্ব্বপ্রশ্নেরই ব্যাখ্যামাত্র। কেন না, আত্মা দেহাদি-স্বরূপ হইলে মরণের পরে আত্মার অস্তিত্ব থাকিতে পারে না,আত্মা দেহাদি-ভিন্ন হইলে মরণের পরেও তাঁহার অস্তিত্ব থাকিতে পারে। নচিকেতার অনন্তর প্রশ্ন অর্থাৎ আত্মার যথার্থস্বরূপজিজ্ঞাসা পরমাত্মবিষয়ক প্রশ্ন, ইহা কল্পনা করা যাইতে পারে না। কারণ, প্রতিশ্রুত প্রার্থিতবর দুর্জ্ঞেয় বলিয়া তদুত্তর প্রদান করিতে মৃত্যু আপত্তি করিতেছেন, অথচ নচিকেতা তদুপরি আরও একটি দুর্জ্ঞেয়তর বিষয়ে প্রশ্ন করিবেন, ইহা কোনক্রমেই সম্ভবপর হইতে পারে না। মৃত্যু যেভাবে নচিকেতার প্রশ্নের উত্তরপ্রদান করিয়াছেন, মনোযোগপূর্ব্বক তাহার পর্য্যালোচনা করিলে স্পষ্টই বুঝা যায় যে, জীবাত্মা ও পরমাত্মা এক, পরস্পর ভিন্ন নহেন, ইহাই তাঁহার অভিপ্রেত। তিনি বক্ষ্যমাণরূপে প্রশ্নের উত্তরপ্রদান করিতে আরম্ভ করিয়াছেন—

সর্ব্বে বেদা যৎ পদমামনন্তি তপাংসি সর্ব্বাণি চ যদ্বদন্তি।

যদিচ্ছন্তো ব্রহ্মচর্য্যং চরন্তি তত্তে পদং সংগ্রহেণ ব্রবীম্যোমিত্যেতৎ॥

সমস্ত বেদ যে পদের প্রতিপাদন করেন, সমস্ত তপস্যা যে পদলাভের সাধন, যে পদলাভের ইচ্ছায় ব্রহ্মচর্য্য আচরিত হয়, সংক্ষেপে তোমাকে সেই পদ বলিতেছি। ওঁকারই সেই পদ। ওঁকার পরমাত্মা বা ঈশ্বরের নাম ও প্রতীক। শ্রুতি বলিয়াছেন, "ওমিতি ব্রহ্ম"—ওঁকার ব্রহ্ম। যোগি-যাজ্ঞবল্ক্য বলিয়াছেন—

বাচ্যঃ স ঈশ্বরঃ প্রোক্তো বাচকঃ প্রণবঃ স্মৃতঃ।

প্রণব সেই প্রসিদ্ধ ঈশ্বরের প্রতিপাদক। পতঞ্জলি বলিয়াছেন,

"তস্য বাচকঃ প্রণবঃ"—প্রণব ঈশ্বরের প্রতিপাদক। প্রদর্শিত হইয়াছে যে, জীবাত্মা এবং তাঁহার পরমার্থস্বরূপবিষয়ে নচিকেতা প্রশ্ন করিয়াছেন। মৃত্যু তদুত্তরের প্রারম্ভে পরমাত্মার কথা বলিয়া জীবাত্মা ও পরমাত্মা অভিন্ন, ইহাই জানাইয়াছেন। এরূপ না বলিলে মৃত্যুর উক্তরূপ প্রত্যুত্তর কোনরূপেই সঙ্গত হয় না। নচিকেতা জীবাত্মবিষয়ে প্রশ্ন করিয়া তাহার উত্তর পাইবার পূর্ব্বেই বরদানের অতিরিক্ত পরমাত্মবিষয়ে আর একটি প্রশ্ন করিয়া বসিবেন, এইরূপ অসঙ্গত কল্পনা করিলেও প্রশ্নের ক্রমানুসারে প্রথমত জীবাত্মার কথা বলিয়া পরে পরমাত্মার কথা বলা মৃত্যুর উচিত হইত। প্রথমত পরমাত্মার কথা বলা এবং জীবাত্মবিষয়ে পৃথক্‌রূপে কোন কথা না বলা, কোনরূপে সঙ্গত হইতে পারে না। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, "ঋতং পিবন্তৌ" এই শ্লোকের কিছু পরে কঠবল্লীতেই দ্বৈতের প্রতিষেধ এবং দ্বৈতদর্শীর নিন্দা করা হইয়াছে। যথা—

মনসৈবেদমাপ্তব্যং নেহ নানাস্তি কিঞ্চন।
মৃত্যোঃ স মৃত্যুং গচ্ছতি য ইহ নানেব পশ্যতি॥

শাস্ত্র এবং আচার্য্যোপদেশসংস্কৃত মনের দ্বারাই এই ব্রহ্ম প্রাপ্তব্য। এই ব্রহ্মে অণুমাত্রও নানা অর্থাৎ ভেদ নাই। যে এই ব্রহ্মে অল্পমাত্রও ভেদ দর্শন করে, সে পুনঃপুন মৃত্যু প্রাপ্ত হয়। "ঋতং পিবন্তৌ" এই বাক্যে জীবাত্মা ও পরমাত্মার বাস্তবিক ভেদ অভিপ্রেত হইলে পূর্ব্বাপরবিরোধ উপস্থিত হয়। অতএব কঠবল্লীর তাৎপর্য্য অদ্বৈতবাদে, দ্বৈতবাদে নহে, ইহা স্থির হইল।

মুণ্ডকোপনিষদের "দ্বা সুপর্ণা" এই বাক্যটি আপাতত স্পষ্টতর বলিয়া প্রতীয়মান হইলেও উহা কঠবল্লীর "ঋতং পিবন্তৌ" এই বাক্যের সমানার্থক, ইহা বেশ বুঝা যায়। সুতরাং কঠবল্লীর "ঋতং পিবন্তৌ" এই বাক্যের ন্যায় মুণ্ডকোপনিষদের 'দ্বা সুপর্ণা" এই বাক্যও দ্বৈতবাদপ্রতিপাদক না হইয়া অদ্বৈতবাদেরই প্রতিপাদক হইবে, ইহা সহজেই অনুমান করা যাইতে পারে। দ্বৈতবাদীরা অর্থাৎ জীবাত্মা এবং পরমাত্মার ভেদবাদীরা "দ্বা সুপর্ণা" এই মন্ত্রটিকেই তাঁহাদের অনুকূলে অকাট্যপ্রমাণ বলিয়া বিশ্বাস করেন এবং তাহার উপরই সমধিক নির্ভর করেন সত্য, কিন্তু "দ্বা সুপর্ণা"

মন্ত্রটি দ্বৈতবাদের অর্থাৎ জীবাত্মার ও পরমাত্মার ভেদের অকাট্যপ্রমাণ হওয়া ত দূরের কথা, উহা আদৌ প্রমাণই হয় না, আশ্চর্য্যের বিষয় এই যে, তৎপ্রতি তাঁহারা লক্ষ্য করেন না। কেন প্রমাণ হয় না, তাহা প্রদর্শিত হইতেছে। জীবাত্মা ও পরমাত্মা "দ্বা সুপর্ণা" এই মন্ত্রের প্রতিপাদ্য নহেন, অন্তঃকরণসত্ত্ব এবং জীবাত্মাই এই মন্ত্রের প্রতিপাদ্য। ইহা কপোল-কল্পিত ব্যাখ্যা নহে। বেদেই মন্ত্রটি ঐরূপে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। পৈঙ্গি-রহস্যব্রাহ্মণে মন্ত্রটির বক্ষ্যমাণরূপ ব্যাখ্যা দেখিতে পাওয়া যায়—

তয়োরন্যঃ পিপ্পলং স্বাদ্বত্তীতি সত্ত্বম্ অনশ্নন্নন্যোঽভিচাকশীত্যনশ্নন্নন্যোঽভি পশ্যতি জ্ঞস্তাবেতৌ সত্ত্বক্ষেত্রজ্ঞাবিতি।

অর্থাৎ "তয়োরন্যঃ পিপ্পলং স্বাদ্বত্তি" এতদ্দ্বারা সত্ত্ব অর্থাৎ অন্তঃকরণের ফলভোক্তৃত্ব বলা হইয়াছে। "অনশ্নন্নন্যোঽভিচাকশীতি" ইহার অর্থ এই যে, অন্য ভোক্তা নহে, কিন্তু দ্রষ্টা, অতএব এই দুইটি পাখী জীবাত্মা ও পরমাত্মা নহে, অন্তঃকরণ ও জীবাত্মা। পৈঙ্গিরহস্যব্রাহ্মণে এইরূপে "দ্বা সুপর্ণা" মন্ত্রটির ব্যাখ্যা করিয়া পরে আরও স্পষ্ট করিয়া বলা হইয়াছে—

তদেতৎ সত্ত্বং যেন স্বপ্নং পশ্যতি অথ যোঽয়ং শারীর উপদ্রষ্টা স ক্ষেত্রজ্ঞস্তাবেতৌ সত্ত্বক্ষেত্রজ্ঞাবিতি।

অর্থাৎ যদ্দ্বারা স্বপ্নদর্শন সম্পন্ন হয়, সেই অন্তঃকরণের নাম সত্ত্ব, যে শারীর অর্থাৎ জীবাত্মা দ্রষ্টা, তাহার নাম ক্ষেত্রজ্ঞ। অতএব অন্তঃকরণ ও জীবাত্মা যথাক্রমে সত্ত্ব ও ক্ষেত্রজ্ঞ। অচেতন অন্তঃকরণের ভোক্তৃত্ব কিরূপে সম্ভবপর হইতে পারে, এই আশঙ্কার উত্তরে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন যে—

নেয়ং শ্রুতিরচেতনস্য সত্ত্বস্য ভোক্তৃত্বং বক্ষ্যামীতি প্রবৃত্তা, কিন্তর্হি, চেতনস্য ক্ষেত্রজ্ঞস্যাভোক্তৃত্বং ব্রহ্মস্বভাবতাঞ্চ বক্ষ্যামীতি। তদর্থং সুখাদি-বিক্রিয়াবতি সত্ত্বে ভোক্তৃত্বমধ্যারোপয়তি।

অর্থাৎ অচেতন অন্তঃকরণের ভোক্তৃত্ব বলা উক্ত মন্ত্রের উদ্দেশ্য নহে, কিন্তু চেতন ক্ষেত্রজ্ঞের অভোক্তৃত্ব এবং ব্রহ্মস্বভাবত্ব প্রতিপাদন করাই তাহার উদ্দেশ্য। চেতন ক্ষেত্রজ্ঞের অভোক্তৃত্ব এবং ব্রহ্মস্বভাবত্ব বুঝাইবার জন্য ক্ষেত্রজ্ঞের উপাধিভূত সুখাদিবিকারযুক্ত অন্তঃকরণে ভোক্তৃত্বের

আরোপ করা হইয়াছে। কেন না, অন্তঃকরণ এবং ক্ষেত্রজ্ঞের অবিবেক-নিবন্ধন ক্ষেত্রজ্ঞে কর্তৃত্ব-ভোক্তৃত্ব কল্পিত হয় মাত্র। সুখাদ্যাকারে পরিণত বুদ্ধিসত্ত্বে চিৎপ্রতিবিম্ব পতিত হয় বলিয়া চিতের ভোক্তৃত্ব প্রতীতি হইয়া থাকে। সুতরাং উহা আবিদ্যক ভিন্ন কোনক্রমেই পারমার্থিক হইতে পারে না।

সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে, বেদের যথার্থ অর্থ বুঝিতে হইলে কিরূপ সাবধানতা, ধীরতা ও বহুদর্শিতা আবশ্যক এবং তাহার কিঞ্চিন্মাত্র ত্রুটি হইলে কিরূপ বিপরীত অর্থপরিগ্রহ হইয়া অনর্থের হেতু হয়। বেদজ্ঞ আচার্য্যদিগের মতে যে বাক্য জীবের ব্রহ্মভাববোধক, সেই বাক্যই জীবব্রহ্মের ভেদবোধকরূপে প্রতীয়মান হওয়া বিপরীত অর্থবোধের উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত। বেদতাৎপর্য্যবেত্তারা যথার্থ বলিয়াছেন যে—

বিভেত্যল্পশ্রুতাদ্‌বেদো মাময়ং প্রহরিষ্যতি।

এ আমাকে প্রহার করিবে, এই বিবেচনায় বেদ অল্পবিদ্যদিগকে ভয় করেন। তাঁহারা আরও বলিয়াছেন যে—

পৌর্ব্বাপর্য্যাপরামৃষ্টঃ শব্দোঽন্যাং কুরুতে মতিম্।

পূর্ব্বাপর পর্য্যালোচনা না করিলে শব্দ বিপরীতবোধের কারণ হয়।

আর এক কথা। পূর্ব্বেই একপ্রকার বলিয়াছি যে, অদ্বৈতবাদীরা প্রতীয়মান দ্বৈতপ্রপঞ্চকে বন্ধ্যাপুত্র, কূর্ম্মরোম, শশশৃঙ্গ ও গগনকমলিনীর ন্যায় তুচ্ছ বা অলীক বলেন না। তাঁহারা বলেন, আগন্তুক নিদ্রাদোষ জন্য স্বপ্নদৃষ্ট পদার্থ যেমন মিথ্যা, অবিদ্যাদোষ জন্য জাগ্রদ্দৃশ্য পদার্থও সেইরূপ মিথ্যা। একমাত্র ব্রহ্ম পরমার্থসৎ। ব্রহ্ম ভিন্ন কোন পদার্থের পারমার্থিক সত্তা নাই। পারমার্থিক সত্তা না থাকিলেও জাগতিক পদার্থের ব্যাবহারিক সত্তা এবং স্বাপ্নপদার্থের প্রাতীতিক বা প্রাতিভাসিক সত্তা আছে। বস্তু-গত্যা একমাত্র ব্রহ্মই পরমার্থসত্য, দ্বৈতপ্রপঞ্চ পরমার্থসত্য নহে। স্বপ্নদৃশ্য পদার্থ যেরূপ স্বপ্নকালে যথার্থ বলিয়া বোধ হয়, জাগতিক পদার্থও সেইরূপ ব্যবহারদশায় অর্থাৎ আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারের পূর্ব্বে যথার্থ বলিয়া বোধ হয়। ব্রহ্মবেত্তাদিগের একটি গাথা এই—

দেহাত্মপ্রত্যয়ো যদ্বৎ প্রমাণত্বেন কল্পিতঃ।
লৌকিকং তদ্বদেবেদং প্রমাণন্ত্বাত্মনিশ্চয়াৎ॥

দেহে আত্মবুদ্ধি বাস্তবিক মিথ্যা। মিথ্যা হইলেও দেহাতিরিক্ত আত্মার জ্ঞানের পূর্ব্বে উহা সত্য বলিয়া বোধ হয়। সেইরূপ লৌকিক বস্তুসকল বস্তুগত্যা মিথ্যা হইলেও আত্মনিশ্চয় পর্য্যন্ত তাহা সত্য বলিয়াই বোধ হয়। "জ্ঞাতে দ্বৈতং ন বিদ্যতে"—আত্মতত্ত্বজ্ঞান হইলে দ্বৈতের বিদ্যমানতা থাকে না। ফলত অদ্বৈতবাদীরাও ব্যবহারদশাতে জীবেশ্বরভেদ ও দ্বৈতপ্রপঞ্চ এবং পরমাত্মা ও জীবাত্মার উপাস্য-উপাসক-ভাব স্বীকার করেন। বৈদান্তিক আচার্য্যেরা বলেন—

মায়াখ্যায়াঃ কামধেনোর্ব্বৎসৌ জীবেশ্বরাবুভৌ।
যথেচ্ছং পিবতাং দ্বৈতং তত্ত্বন্ত্বদ্বৈতমেব হি॥

মায়ানাম্নী কামধেনুর দুইটি বৎস—জীব ও ঈশ্বর। এই বৎসদ্বয় ইচ্ছানুসারে দ্বৈতরূপ দুগ্ধ পান করুন। অদ্বৈত পারমার্থিক। পারমার্থিক এবং ব্যাবহারিক ভাবের উদাহরণ লোকেও দেখিতে পাওয়া যায়। যাহার সহিত বাস্তবিক আত্মীয়তা নাই, অনেকেই বাধ্য হইয়া তাহার সহিতও আত্মীয়ের ন্যায় ব্যবহার করিয়া থাকেন। এস্থলে পারমার্থিক আত্মীয়তা নাই, ব্যাবহারিক আত্মীয়তা আছে, বলা যাইতে পারে। সে যাহা হউক, শ্রুতি বলিয়াছেন—

যত্র হি দ্বৈতমিব ভবতি তদিতর ইতরং পশ্যতি যত্র ত্বস্য সর্ব্বমাত্মৈবাভূৎ তৎ কেন কং পশ্যেৎ।

যৎকালে দ্বৈতের ন্যায় হয়, তৎকালে একে অন্যকে দর্শন করে, যৎকালে সমস্ত বস্তু আত্মাই হয়, তখন কাহার দ্বারা কাহাকে দেখা যাইতে পারে।

অতএব অদ্বৈতবাদ এবং ব্যাবহারিক দ্বৈতবাদ, উভয়ই শ্রুতিসিদ্ধ। সুতরাং উপনিষদে উপাস্য-উপাসক-ভাবে পরমাত্মা ও জীবাত্মার ভেদ-নির্দ্দেশ থাকা কিছুই বিচিত্র নহে, উহা অবশ্যই থাকিবে। তদ্দ্বারা অদ্বৈতবাদের কোন ক্ষতি হইতে পারে না। অর্থাৎ দ্বৈতবাদের অনুকূল বাক্যদ্বারা অদ্বৈতবাদ প্রত্যাখ্যাত হইতে পারে না। কেন না, ব্যাবহারিক দ্বৈতাবস্থা অদ্বৈতবাদীদিগেরও অনুমত। ব্যাবহারিক দ্বৈতাবস্থা পারমার্থিক অদ্বৈতাবস্থার বিরোধী হইতে পারে না। এখন সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন

যে, দ্বৈতবাদীদিগের আপত্তি আপাততঃ রমনীয় হইলেও উহা ভিত্তিশূন্য এবং অকিঞ্চিৎকর।

সকলেই অবগত আছেন যে, সমস্ত বিষয়ে ব্রাহ্মণেরাই আচার্য্য, ব্রাহ্মণদিগের নিকট অপরাপর জাতি উপদেশ গ্রহণ করেন। কিন্তু কোন কোন আধ্যাত্মিক বিষয়ে তাহার ব্যতিক্রমও পরিদৃষ্ট হয় অর্থাৎ কোন কোন আধ্যাত্মিক বিষয় ক্ষত্রিয়েরা প্রথম অবগত ছিলেন। তাঁহাদের নিকট উপদিষ্ট হইয়া পরে ব্রাহ্মণেরা উহা জানিতে পারেন। এক সময়ে পঞ্চালদেশে একটি সভা হইয়াছিল। গৌতমগোত্র আরুণির পুত্র শ্বেতকেতু ঐ সভায় উপস্থিত হইয়াছিলেন। পঞ্চালাধিপতি জৈবলি অর্থাৎ জীবলের পুত্র মহারাজ প্রবাহণ শ্বেতকেতুকে জিজ্ঞাসা করিয়াছিলেন—"কুমার, পিতা তোমাকে অনুশিষ্ট অর্থাৎ শিক্ষিত করিয়াছেন ?" শ্বেতকেতু বলিলেন, "হাঁ মহারাজ, আমি অনুশিষ্ট হইয়াছি।" রাজা বলিলেন, "তুমি কি অবগত আছ যে, এই লোক হইতে প্রজারা ঊর্দ্ধে কোথায় গমন করে ?" শ্বেতকেতু বলিলেন, "আমি ইহা অবগত নহি।" রাজা বলিলেন, "প্রজারা এই লোক হইতে পরলোকে গমন করিয়া কিরূপে পুনর্ব্বার ইহলোকে প্রত্যাবর্ত্তন করে, তাহা জান কি ?" শ্বেতকেতু বলিলেন, "না, তাহা জানি না।" রাজা বলিলেন, "পরলোকগমনের দুইটি মার্গ বা পথ আছে—দেবযান ও পিতৃযাণ। জ্ঞানযুক্তকর্ম্মানুষ্ঠায়ীরা দেবযানে, কেবলকর্ম্মানুষ্ঠায়ীরা পিতৃযাণে গমন করেন। পরলোকগমনের পথ কিছুদূর পর্য্যন্ত একরূপ থাকিয়া পরে দেবযান ও পিতৃযাণরূপে দ্বিধা বিভক্ত হইয়াছে। সুতরাং জ্ঞানী ও কর্ম্মী ইহারা প্রথমত এক পথে এক সঙ্গে গমন করিয়া পরে পৃথক্ পৃথক্ পথে গমন করেন। এই দেবযান ও পিতৃযাণের ব্যাবর্ত্তনা অর্থাৎ ইতরেতরবিয়োগস্থান। যে স্থানে উভয় পথ পৃথক্ হইয়াছে, তাহা কি তুমি অবগত আছ ?" শ্বেতকেতু বলিলেন, "না ভগবন্, আমি তাহা অবগত নহি।" রাজা আবার জিজ্ঞাসা করিলেন, "অনবরত বহু লোক ইহলোক হইতে পরলোকে যাইতেছে, ইহাতে এই পরলোক কেন পরিপূর্ণ হয় না, তাহা কি তুমি অবগত আছ ?" শ্বেতকেতু বলিলেন, "ভগবন্, তাহাও আমি অবগত নহি।" রাজা পুনর্ব্বার জিজ্ঞাসা করিলেন, "জল কিরূপে পঞ্চমী আহুতিতে

পুরুষাখ্যা প্রাপ্ত হয়, তাহা জান?" উত্তর হইল, "না, তাহাও জানি না।"

পঞ্চালরাজ বলিলেন যে, "যদি এ সমস্ত কিছুই জান না, তবে কিরূপে বলিয়াছিলে যে, আমি অনুশিষ্ট অর্থাৎ শিক্ষিত হইয়াছি। যে এ সমস্ত জানিতে পারে না, সে কিরূপে বিদ্বদ্বর্গের নিকট নিজেকে শিক্ষিত বলিয়া পরিচয় দিতে পারে?" পঞ্চালরাজের এইরূপ তিরস্কারে দুঃখিত হইয়া শ্বেতকেতু পিতার নিকট উপস্থিত হইলেন। দুঃখের সহিত পিতাকে বলিলেন,"ভগবন্,আপনি আমাকে অনুশিষ্ট অর্থাৎ শিক্ষিত না করিয়াই বলিয়াছিলেন যে, তোমাকে অনুশিষ্ট করিয়াছি। দুর্বৃত্ত পঞ্চাল-রাজ আমাকে পাঁচটি প্রশ্ন করিয়াছিলেন, আমি তাহার একটিরও উত্তর করিতে পারি নাই।" গৌতম আরুণি পুত্রের নিকট সমস্ত অবগত হইয়া বলিলেন যে, "তুমি উত্তর করিতে পার নাই, এতদ্দ্বারা বুঝিবে যে, আমিও এই সকল প্রশ্নের উত্তর করিতে সক্ষম নহি। কেন না,তুমি প্রিয়পুত্র। আমি যদি এ সমস্ত জানিতাম, তবে অবশ্যই তোমাকে তদ্বিষয়ে উপদেশ করিতাম। বস্তুত আমি ইহার কিছুই জানি না। আমি জানিয়া-শুনিয়া তোমার নিকট গোপন করিয়াছি, আমার সম্বন্ধে এতাদৃশ অন্যথাভাবের পরিপোষণ বা আশঙ্কা করিও না।" পুত্রকে এইরূপে সান্ত্বনা করিয়া আরুণি পঞ্চালরাজের নিকট উপস্থিত হইলেন। পঞ্চালরাজ যথাবিধি গৌতমের অর্চনা করিয়া যথোচিত আতিথ্যসৎকার করিলেন। ঐদিন বিশ্রাম করিয়া পরদিন রাজা সভাস্থ হইলে গৌতম তাঁহার নিকট উপস্থিত হইলেন। রাজা বলিলেন, "ভগবন্ গৌতম, মনুষ্যের প্রয়োজনীয় গ্রামাদি বিত্ত আপনি আমার নিকট প্রার্থনা করুন। আমি আপনার প্রার্থনা পূর্ণ করিব।" গৌতম বলিলেন, "মহারাজ, মানুষবিত্ত তোমারই থাকুক্। আমি মানুষবিত্ত প্রার্থনা করি না। আমার পুত্রের নিকট যে পাঁচটি প্রশ্ন করিয়াছিলে, তাহারই উত্তর বল। ইহাই আমার প্রার্থনা।" গৌতম এরূপ বলিলে রাজা দুঃখিত হইলেন। কিন্তু বিদ্যার্থী ব্রাহ্মণের প্রত্যাখ্যান করা অনুচিত, ইহা বিবেচনা করিয়া গৌতমকে দীর্ঘকাল তাঁহার নিকট বাস করিতে আজ্ঞা করিলেন এবং বলিলেন যে, "তুমি আমার নিকট

যে বিদ্যা জানিতে চাহিতেছ, তদ্বিষয়ে বক্তব্য এই যে, তোমার পূর্ব্বে ব্রাহ্মণের সহিত এই বিদ্যার কোন সম্বন্ধ ছিল না। ব্রাহ্মণেরা এই বিদ্যা জানিতেন না, শিষ্যদিগকেও উপদেশ করিতেন না। ক্ষত্রিয়জাতিই শিষ্যদিগকে এই বিদ্যার উপদেশ প্রদান করিতেন। এতাবৎকাল পর্য্যন্ত ক্ষত্রিয়পরম্পরাতেই এই বিদ্যা রক্ষিত ও আবদ্ধ রহিয়াছে। তাহা হইলেও আমি তোমাকে এই বিদ্যা প্রদান করিব। অতঃপর এই বিদ্যা ব্রাহ্মণদিগের মধ্যে প্রচারিত হইবে এবং ব্রাহ্মণেরা শিষ্যদিগকে এই বিদ্যার উপদেশ প্রদান করিবেন।" এইরূপ বলিয়া পঞ্চালরাজ প্রবাহণ গৌতম আরুণিকে বিদ্যার উপদেশ প্রদান করিলেন। এই আখ্যায়িকার প্রতি লক্ষ্য করিয়া কোন কোন পাশ্চাত্যপণ্ডিত সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, ব্রহ্মবিদ্যা আর্য্যেরা অবগত ছিলেন না। তাঁহারা উহা অন্যের নিকট প্রাপ্ত হইয়াছেন। কিরূপে এ সিদ্ধান্তের আবির্ভাব হইতে পারে, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। ব্রহ্মবিদ্যা বেদোপদিষ্ট, আর্য্যেরা বৈদিকমতাবলম্বী। সুতরাং আর্য্যেরা ব্রহ্মবিদ্যা জানিতেন না, এ কল্পনা একান্ত অসঙ্গত। ক্ষত্রিয় আর্য্যজাতি, ক্ষত্রিয়েরা যাহা জানিতেন, তাহা আর্য্যেরা জানিতেন না, এ কল্পনার সারবত্তা সুধীগণ বিবেচনা করিবেন। বৈদিক আখ্যায়িকার কিন্তু যাথার্থ্য নাই। অভিপ্রেত বিষয়ের উৎকর্ষখ্যাপনের জন্য আখ্যায়িকাগুলি পরিকল্পিত হইয়াছে। প্রস্তাবিত আখ্যায়িকার যাথার্থ্য স্বীকার করিলেও কেবল পঞ্চাগ্নিবিদ্যা ব্রাহ্মণেরা ক্ষত্রিয়ের নিকট শিক্ষা করিয়াছিলেন, উক্ত আখ্যায়িকাদ্বারা এইমাত্র প্রতিপন্ন হইতে পারে। কেন না, ঐ প্রশ্নাবলী এবং তাহার উত্তরে পঞ্চাগ্নিবিদ্যাই বিবৃত হইয়াছে। পঞ্চাগ্নিবিদ্যা কিন্তু প্রকৃত ব্রহ্মবিদ্যা নহে। প্রকৃত ব্রহ্মবিদ্যা ব্রাহ্মণেরা জানিতেন এবং উপদেশ করিতেন, ভূরি ভূরি আখ্যায়িকাতে ইহা পরিব্যক্ত রহিয়াছে। বাহুল্যভয়ে তৎসমস্ত উদ্ধৃত হইল না।

উপনিষদ্‌গ্রন্থে কৌতূহলোদ্দীপক বিভিন্নপ্রকার মনোহর আখ্যায়িকা প্রচুরপরিমাণে দেখিতে পাওয়া যায়। আখ্যায়িকাগুলি বর্ণন করিতে গেলে একখানি বৃহৎ গ্রন্থ হইয়া পড়ে। অতএব উপনিষদের বিষয় আর

অধিক আলোচনা না করিয়া ভগবদ্গীতার বিষয়ে দুইএকটি কথা বলিয়া এ প্রস্তাবের উপসংহার করিব।

সকলেই জানেন যে, ভগবদ্গীতা মহাভারতের অন্তর্গত। কুরুক্ষেত্রের সমরাঙ্গনে কৌরবসৈন্য ও পাণ্ডবসৈন্য যুদ্ধার্থ সজ্জিত হইলে, প্রতিপক্ষে আত্মীয়বর্গ যুদ্ধার্থ সজ্জিত হইয়াছে, যুদ্ধ করিলে আত্মীয়হত্যা করিতে হইবে, ইহা ভাবিয়া অর্জ্জুনের স্নেহাকুল চিত্তে শ্মশানবৈরাগ্যের ন্যায় ক্ষণিক বৈরাগ্যের আবির্ভাব হয়। আত্মীয়দিগের হত্যা করা অসঙ্গত বিবেচনা করিয়া অর্জ্জুন যুদ্ধ হইতে নিবৃত্ত হওয়ার ইচ্ছা প্রকাশ করেন। তৎকালে যে সকল উপদেশদ্বারা ভগবান্ অর্জ্জুনের মোহ অপনীত করিয়াছিলেন, মুখ্যত তাহাই ভগবদ্গীতা। গীতামাহাত্ম্যে উক্ত হইয়াছে—

সর্ব্বোপনিষদো গাবো দোগ্ধা গোপালনন্দনঃ।
পার্থো বৎসঃ সুধীর্ভোক্তা দুগ্ধং গীতামৃতং মহৎ॥

সমস্ত উপনিষৎ গাভী, শ্রীকৃষ্ণ দোহনকর্ত্তা, অর্জ্জুন বৎস ও সুধীগণ ভোক্তা, গীতামৃত উপাদেয় দুগ্ধ। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, ভগবদ্গীতা উপনিষদের সারসংগ্রহ মাত্র। সুতরাং ভগবদ্গীতাবিষয়ে পৃথক্‌রূপে বলিবার কিছু নাই। উপনিষদের বিষয় বলাতেই গীতার বিষয়েও বলা হইয়াছে। বিভিন্নমতাবলম্বীরা স্ব স্ব মতের অনুকূলরূপে ব্যাখ্যা করিবার জন্য ভগবদ্গীতার উপর ভাষ্য বা টীকা রচনা করিয়াছেন। তন্মধ্যে শাঙ্করভাষ্য এবং শ্রীধরস্বামীর টীকা এতদ্দেশে সমধিক প্রসিদ্ধ। শাঙ্করভাষ্য উপনিষদনুসারী। তাহাতে অদ্বৈতবাদ এবং তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির কারণ ইত্যাদি ঔপনিষদমত সমর্থিত হইয়াছে। যদিও অদ্বৈতবাদেই শ্রীধরস্বামীর লক্ষ্য এবং ভাষ্যকার ও ভাষ্যব্যাখ্যাকারের বাক্য পর্য্যালোচনা করিয়া তিনি গীতা ব্যাখ্যা করিতেছেন বলিয়া ভূমিকাতে উল্লেখ করিয়াছেন, তথাপি দুইএক স্থানে ভাষ্যকারের মতের সহিত তাঁহার মতের একতা রক্ষিত হয় নাই। একটি উদাহরণ দেওয়া যাইতেছে। অর্জ্জুন প্রশ্ন করিলেন, "নির্গুণোপাসক ও সগুণোপাসকের মধ্যে অর্থাৎ জ্ঞানী ও ভক্তদিগের মধ্যে কাহারা শ্রেষ্ঠ?" ভগবান্ উত্তর করিলেন যে, "সগুণোপাসক শ্রেষ্ঠ। নির্গুণোপাসক আমাকেই প্রাপ্ত হয়।" শ্রীধরস্বামী

ইহার যথাশ্রুত অর্থ অবলম্বন করিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, নির্গুণোপাসক অপেক্ষা সগুণোপাসক শ্রেষ্ঠ, ইহাই ভগবানের মত। উপনিষদে ব্রহ্মপ্রাপ্তির অর্থ ব্রহ্মস্বরূপ হওয়া। জীব স্বভাবত ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন না হইলেও অবিদ্যারূপ আবরণ থাকায় ব্রহ্মভাব অপ্রতীত থাকে। বিদ্যাদ্বারা অবিদ্যা-আবরণ নিবারিত হইলে ব্রহ্মভাব প্রতিভাত হয়। ইহারই নাম ব্রহ্ম-প্রাপ্তি। ভগবান্‌ও স্থলান্তরে বলিয়াছেন—

উদারাঃ সর্ব্ব এবৈতে জ্ঞানী ত্বাত্মৈব মে মতম্।

অর্থাৎ চতুর্বিধ ভক্তই উদার। জ্ঞানী কিন্তু আত্মাই, ইহা আমার মত। ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য এতদনুসারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে—

মামেব প্রাপ্নুবন্তি মৎস্বরূপা এব ভবন্তি। ন হি মৎস্বরূপাণাং সতাং যুক্ততমত্বমযুক্ততমত্বং বা সম্ভবতি।

অর্থাৎ আমাকেই প্রাপ্ত হয় কিনা আমার স্বরূপই হয়। যাহারা আমার স্বরূপ হয়, তাহাদের সম্বন্ধে শ্রেষ্ঠত্ব-অশ্রেষ্ঠত্বের প্রশ্নই উঠিতে পারে না।

এইরূপে শঙ্করাচার্য্য নির্গুণোপাসকদিগকে প্রশ্নের অতীত বলিয়া তাঁহাদিগকে এত উচ্চস্থানে স্থাপিত করিয়াছেন যে, তাঁহাদের সহিত অন্যের তারতম্যবিচার একদা অসম্ভব। নির্গুণোপাসকেরা ব্রহ্মস্বরূপ হন। সুতরাং নির্গুণোপাসক এবং সগুণোপাসকের মধ্যে কে শ্রেষ্ঠ, এই প্রশ্নের অর্থ প্রকারান্তরে এইরূপ পর্য্যবসিত হইতেছে যে, সগুণ-ব্রহ্মোপাসক এবং নির্গুণ ব্রহ্ম, এ উভয়ের মধ্যে কে শ্রেষ্ঠ। এরূপ প্রশ্নের ঔচিত্যানৌচিত্য সুধীগণ বিবেচনা করিবেন। ইহাও বিবেচনা করা উচিত যে, ভক্তি জ্ঞানের কারণ, ভক্তি ভিন্ন জ্ঞান হয় না। সুতরাং জ্ঞান উপেয় বা প্রাপ্য, ভক্তি উপায় বা প্রাপক। উপায় ভিন্ন উপেয় হয় না। এইজন্য ভগবান্ ভক্তদিগকে শ্রেষ্ঠ বলিলেও বলিতে পারেন। কারণ, এইরূপ প্রশংসাদ্বারা প্রলোভিত হইলে লোক ভক্তিবিষয়ে উন্মুখ হইবে। ভক্তি হইলে জ্ঞান, এবং জ্ঞান হইলে মুক্তি হইবে। এইরূপ অভিপ্রায়ে উপেয় অপেক্ষা উপায়ের প্রশংসা ভগবান্ অন্যত্রও করিয়াছেন। সন্ন্যাস আর কর্ম্মযোগের মধ্যে সন্ন্যাস উপেয় এবং কর্ম্মযোগ উপায়। তাহাও ভগবান্‌ই বলিয়াছেন, যথা—

সন্ন্যাসস্তু মহাবাহো দুঃখমাপ্তুমযোগতঃ।
যোগযুক্তো মুনির্ব্রহ্ম ন চিরেণাধিগচ্ছতি ॥

অর্থাৎ কর্ম্মযোগ ভিন্ন সন্ন্যাস পাওয়া অশক্য বা অসম্ভব। কর্ম্মযোগ-দ্বারা চিত্তশুদ্ধি হইলে সন্ন্যাসী হইয়া অচিরকালে ব্রহ্মের অধিগতি কিনা সাক্ষাৎকার লাভ করা যায়। এস্থলে ব্রহ্মাধিগতি ফল, তদুপায় সন্ন্যাস, তদুপায় কর্ম্মযোগ। সুতরাং কর্ম্মযোগ অপেক্ষা সন্ন্যাসের শ্রেষ্ঠতা নির্ব্বিবাদ। পক্ষান্তরে, কর্ম্মযোগদ্বারা চিত্তশুদ্ধি হইলে অচিরকালে সন্ন্যাস প্রাপ্ত হওয়া যায়। এই ব্যাখ্যা অবলম্বন করিলেও কর্ম্মযোগ অপেক্ষা সন্ন্যাসের শ্রেষ্ঠতা অপ্রতিহতভাবে প্রতিপন্ন হয়। ভগবান্ কিন্তু সন্ন্যাস অপেক্ষা কর্ম্মযোগের প্রশংসা করিয়াছেন, যথা—

সন্ন্যাসঃ কর্ম্মযোগশ্চ নিঃশ্রেয়সকরাবুভৌ।
তয়োস্তু কর্ম্মসন্ন্যাসাৎ কর্ম্মযোগো বিশিষ্যতে ॥

সন্ন্যাস এবং কর্ম্মযোগ উভয়ই নিঃশ্রেয়সকর। এ উভয়ের মধ্যে কর্ম্ম-সন্ন্যাস অপেক্ষা কর্ম্মযোগ শ্রেষ্ঠ।

এ প্রশংসা অবশ্য সন্ন্যাসের অনধিকারী মন্দাধিকারীর পক্ষে। তাহা হইলেও প্রকৃতস্থলেও ঐরূপ বলা উচিত। অর্থাৎ নির্গুণোপাসনার অনধিকারী মন্দাধিকারীর পক্ষে নির্গুণোপাসক হইতে সগুণোপাসক শ্রেষ্ঠ, ইহা ভগবানের অভিপ্রেত ;—এইরূপ বিবেচনা করাই সুসঙ্গত।

আর একটি স্থল প্রদর্শিত হইতেছে। ভক্তি ও জ্ঞান মুক্তির জন্য অপেক্ষিত, তদ্বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে না। কারণ, ভক্তি ভিন্ন জ্ঞান এবং জ্ঞান ভিন্ন মুক্তি হয় না। এখন প্রশ্ন হইতেছে যে, জ্ঞানই মুক্তির কারণ, কি ভক্তিই মুক্তির কারণ? কেন না, জ্ঞান মুক্তির কারণ হইলেও ভক্তি জ্ঞানের কারণ বলিয়া মুক্তিবিষয়ে পরম্পরা ভক্তির উপযোগিতা থাকিতে পারে। পক্ষান্তরে, ভক্তি মুক্তির কারণ হইলেও জ্ঞান ভক্তির অবান্তরব্যাপাররূপে পরিগণিত হইতে পারে। শ্রীধরস্বামী বলেন যে, ভক্তিই মুক্তির কারণ। জ্ঞান ভক্তির অবান্তর ব্যাপারমাত্র। যেমন "কাষ্ঠৈঃ পচতি" এস্থলে কাষ্ঠ পাকের করণ, জ্বালা তাহার অবান্তর ব্যাপার,

সেইরূপ ভক্তি মুক্তির করণ, জ্ঞান তাহার অবান্তর ব্যাপার। এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিবার জন্ম তিনি বলেন—

পুরুষঃ স পরঃ পার্থ ভক্ত্যা লভ্যস্ত্বনন্যয়া।

সেই পরমপুরুষ অনন্যভক্তিদ্বারা লভ্য।

এস্থলে "ভক্ত্যা" এই করণ-বিভক্তির নির্দ্দেশ আছে, সুতরাং ভক্তিই সাধকতম। এই সিদ্ধান্তও শঙ্করাচার্য্যের মতানুসারী হয় নাই। শঙ্করাচার্য্যের মতে জ্ঞানই সাক্ষাৎ মুক্তির হেতু। ভক্তি পরম্পরা সাধনমাত্র। শ্রীধরস্বামীর সিদ্ধান্ত কতদূর সঙ্গত, তাহাও সুধীগণ বিবেচনা করিবেন। ভগবান্ বলিয়াছেন—

তেষাং সততযুক্তানাং ভজতাং প্রীতিপূর্ব্বকম্।

দদামি বুদ্ধিযোগং তং যেন মামুপযান্তি তে॥

যাহারা প্রীতিপূর্ব্বক ভজন করে, তাহাদিগকে আমি সেই বুদ্ধিযোগ প্রদান করি, যদ্দ্বারা তাহারা আমাকে প্রাপ্ত হয়। এখানে "যেন" এই করণবিভক্তির নির্দ্দেশ আছে। সুতরাং "ভক্ত্যা" এই করণবিভক্তির নির্দ্দেশ আছে বলিয়া ভক্তিই সাধকতম, এ কথা বলা যাইতে পারে না।

ভক্ত্যা মামভিজানাতি যাবান্ যশ্চাস্মি তত্ত্বতঃ।

ভক্তিদ্বারা আমাকে যথার্থরূপে জানিতে পারে। এস্থলে ভক্তি জ্ঞানের হেতু বা করণ, ইহাই স্পষ্ট বলা হইয়াছে।

ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে।

জ্ঞানের তুল্য পবিত্র বস্তুন্তর ইহজগতে নাই। ভক্তির শ্রেষ্ঠতা এখানে স্বীকৃত হইল না, জ্ঞানের শ্রেষ্ঠতাই স্পষ্টমুখে বলা হইল। উপনিষদেও জ্ঞানকেই মুক্তির হেতু বলা হইয়াছে, যথা—

যদা চর্ম্মবদাকাশং বেষ্টয়িষ্যন্তি মানবাঃ।

তদা দেবমবিজ্ঞায় দুঃখস্যান্তং ভবিষ্যতি॥

যখন মনুষ্যেরা চর্ম্মের ন্যায় আকাশকে বেষ্টন করিবে, তখন পরমাত্ম-জ্ঞান ভিন্নও দুঃখান্ত অর্থাৎ মুক্তি হইবে। ইহার তাৎপর্য্য এই যে, আকাশ-বেষ্টন করাও সম্ভব নহে, জ্ঞান ভিন্ন মুক্তিও সম্ভব নহে।

তমেব বিদিত্বাতিমৃত্যুমেতি নান্যঃ পন্থা বিদ্যতেঽয়নায়।

পরমাত্মাকে জানিয়াই মৃত্যুকে অতিক্রম করা যায়, এবিষয়ে অন্য উপায় নাই। এ শ্রুতিতে জ্ঞান ভিন্ন অন্য উপায়ে মুক্তি হয় না, ইহা স্পষ্ট বলা হইয়াছে। ভক্তি জ্ঞানলাভের হেতু, ইহাও উপনিষদে উক্ত হইয়াছে, যথা—

যস্য দেবে পরা ভক্তির্যথা দেবে তথা গুরৌ।
তস্যৈতে কথিতা হ্যর্থাঃ প্রকাশন্তে মহাত্মনঃ॥

দেবতা এবং গুরুতে যাঁহার পরমা ভক্তি আছে, সেই মহাত্মার সম্বন্ধেই এই উপদিষ্ট অর্থ প্রকাশ পায়; অর্থাৎ ভক্তি থাকিলেই ঔপনিষদ-জ্ঞানের আবির্ভাব হয়। স্মরণ করিতে হইবে যে, ভগবদ্গীতা উপনিষদের সারসংগ্রহ। যে সকল ভগবদ্বাক্য এবং উপনিষদ্বাক্য উদ্ধৃত হইল, তাহার তাৎপর্য্য পর্য্যালোচনা করিয়া পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য এবং শ্রীধরস্বামী এই উভয়ের মতের মধ্যে কোন্ মত সমধিক সমীচীন ও যুক্তিযুক্ত, কৃতবিদ্য-মণ্ডলী তাহার মীমাংসা করিবেন। আমি এবিষয়ে আদার ব্যাপারীর জাহাজের চিন্তায় কাজ কি, উদয়নাচার্য্যের এই উক্তির প্রতিধ্বনি করিয়া নিবৃত্ত হইলাম।

দ্বিতীয় লেক্চর।

বেদান্তের অনুবন্ধ।

বেদব্যাসের শারীরকসূত্র বা ব্রহ্মসূত্র বেদান্তদর্শনের মূলগ্রন্থ। ব্রহ্ম-সূত্রের অনেকগুলি ভাষ্য এবং বৃত্তি আছে। তন্মধ্যে পূজ্যপাদ শঙ্করা-চার্য্যের ভাষ্য সাধারণ্যে সমাদৃত। বৈষ্ণবসম্প্রদায় শ্রীভাষ্য প্রভৃতি বৈষ্ণব-ভাষ্যের এবং শৈবসম্প্রদায় শৈবভাষ্যের আদর করিয়া থাকেন। শাঙ্কর-ভাষ্য প্রসন্ন ও গম্ভীর। শঙ্করাচার্য্যের লিপিকৌশল সুপ্রসিদ্ধ। অতি কঠিন বিষয় জলের মত সরলভাবে বুঝাইবার ক্ষমতা তাঁহার অতুলনীয়। শাঙ্করভাষ্যের অনেক টীকা আছে। তন্মধ্যে বাচস্পতিমিশ্রের ভামতী-নাম্নী টীকা অতীব উপাদেয়। এই টীকা নাতিবিস্তৃত, প্রগাঢ় ও সারগর্ভ। বাচস্পতিমিশ্রের প্রগাঢ় পাণ্ডিত্য এবং অত্যাশ্চর্য্য লিপিচাতুর্য্য প্রখ্যাত, তদ্বিষয়ে বাক্যব্যয় অনাবশ্যক। অমলানন্দযতির বেদান্তকল্পতরু ভামতীর একখানি উৎকৃষ্ট টীকা। অপ্যয়দীক্ষিতের বেদান্তকল্পতরুপরিমল বেদান্ত-কল্পতরুর উপাদেয় টীকা। বেদান্তকল্পতরুপরিমলেরও একখানি টীকা আছে। তাহার নাম আভোগ। এতদ্ভিন্ন শাঙ্করমতানুযায়ী বিস্তর প্রকরণগ্রন্থ আছে। প্রকরণগ্রন্থের সংখ্যা করা দুঃসাধ্য। অধিকাংশ প্রখ্যাত পণ্ডিতবর্গ শাঙ্কর-মতের অনুবর্ত্তন এবং তাহার পরিষ্কারচ্ছলে বিস্তর গ্রন্থ লিখিয়াছেন। পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য নিজেও উপদেশসহস্রী, আত্মজ্ঞানোপদেশবিধি ও বিবেকচূড়ামণি প্রভৃতি অনেকগুলি প্রকরণগ্রন্থ রচনা করিয়াছেন। শঙ্করা-চার্য্যের প্রকরণগ্রন্থ ভিন্ন সদানন্দ যোগীন্দ্রের বেদান্তসার, ধর্ম্মরাজ অধ্বরীন্দ্রের বেদান্তপরিভাষা, ভারতীতীর্থ-বিদ্যারণ্যমুনীশ্বরের পঞ্চদশী, মধুসূদনসরস্বতীর অদ্বৈতসিদ্ধি, চিৎসুখমুনির তত্ত্বপ্রদীপিকা এব হর্ষ-মিশ্রের খণ্ডনখণ্ডখাদ্য প্রভৃতি প্রকরণগ্রন্থ সমধিক প্রসিদ্ধ ও উৎকৃষ্ট। প্রায় সমস্ত প্রকরণগ্রন্থের অত্যুৎকৃষ্ট টীকাগ্রন্থ দেখিতে পাওয়া যায়।

বেদান্তদর্শনের সূত্রসংখ্যা সকল ভাষ্যকারের মতে একরূপ নহে। একজন ভাষ্যকার যাহা এক সূত্র বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন, হয় ত অপর ভাষ্যকারের মতে তাহা এক সূত্র নহে, দুই সূত্র। এইরূপে মত-ভেদে সূত্রসংখ্যার ন্যূনাধিক্য হইয়াছে। পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্যের মতে বেদান্তদর্শনে ৫৫৫টি সূত্র আছে। সূত্রগুলি চারি অধ্যায়ে এবং প্রত্যেক অধ্যায় চারি পাদে বিভক্ত। অধ্যায়চতুষ্টয় যথাক্রমে সমন্বয়াধ্যায়, অবি-রোধাধ্যায়, সাধনাধ্যায় ও ফলাধ্যায় নামে আখ্যাত। প্রথমাধ্যায়ে ব্রহ্ম-বিষয়ে বেদান্তবাক্য ও পদের সমন্বয় ব্যাখ্যাত হইয়াছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ে ব্যাখ্যাত-বেদান্তসমন্বয়ের বিষয়ে শাস্ত্রান্তরবিরোধ এবং কতিপয় শ্রুতির সম্ভাবিত পরস্পর-বিরোধ পরিহৃত হইয়াছে। তৃতীয় অধ্যায়ে ব্রহ্মজ্ঞানের সাধন এবং চতুর্থ অধ্যায়ে ব্রহ্মজ্ঞানের ফল বিচারিত হইয়াছে।

স্পষ্টলিঙ্গ অর্থাৎ যে সকল বাক্যের ব্রহ্মপরত্ব নিশ্চয় করিবার হেতু স্পষ্ট প্রতীয়মান হয়, প্রথমাধ্যায়ের প্রথম পাদে তাদৃশ বেদান্তবাক্যের সমন্বয় অর্থাৎ ব্রহ্মপরত্ব নিরূপণ করা হইয়াছে। যে সকল বাক্যে ব্রহ্মলিঙ্গ স্পষ্ট প্রতিভাত হয় না, দ্বিতীয় ও তৃতীয় পাদে তাদৃশ বাক্যসকলের ব্রহ্ম-বিষয়ে সমন্বয় সমর্থিত হইয়াছে। তন্মধ্যে উপাস্যব্রহ্মবিষয়ক বাক্যসকল দ্বিতীয় পাদে এবং জ্ঞেয়ব্রহ্মবিষয়ক বাক্যাবলী তৃতীয় পাদে আলোচিত হইয়াছে। চতুর্থ পাদে অব্যক্ত প্রভৃতি কতিপয় সন্দিগ্ধার্থ পদ বিচারিত হইয়াছে। দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম পাদে সাংখ্যবৈশেষিকাদি দর্শনের এবং তত্তদ্দর্শনোক্ত যুক্তির সহিত বেদান্তসমন্বয়ের অবিরোধ প্রতিপাদিত হইয়াছে। দ্বিতীয়পাদে সাংখ্যবৈশেষিকাদি দর্শনের দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে। তৃতীয় পাদের প্রথমাংশে পঞ্চমহাভূতবিষয়ক শ্রুতির, শেষাংশে জীববিষয়ক শ্রুতির এবং চতুর্থ পাদে লিঙ্গশরীরবিষয়ক শ্রুতির অবিরোধ প্রতিপাদিত হইয়াছে। তৃতীয়াধ্যায়ের প্রথম পাদে সংসারগতির প্রকার-ভেদনিরূপণদ্বারা জ্ঞানসাধন বৈরাগ্য, দ্বিতীয় পাদে "তত্ত্বমসি" এই মহা-বাক্যের অর্থবোধের উপযোগী তৎ ও ত্বং পদার্থের নিরূপণ, তৃতীয় পাদে ব্রহ্মোপাসনাতে ভিন্নভিন্নশাখাগত গুণের উপসংহার এবং চতুর্থ পাদে জ্ঞানের বহিরঙ্গসাধন আশ্রমকর্ম্মাদি এবং অন্তরঙ্গসাধন শমদমাদি

নিরূপিত হইয়াছে। চতুর্থাধ্যায়ের প্রথম পাদে জীবন্মুক্তি, দ্বিতীয়পাদে উৎক্রান্তিপ্রকার অর্থাৎ ম্রিয়মাণের দেহত্যাগপ্রকার, তৃতীয়পাদে সগুণ-ব্রহ্মোপাসকের উত্তরমার্গ বা দেবযান এবং চতুর্থপাদে ব্রহ্মজ্ঞানীর নির্গুণব্রহ্মপ্রাপ্তি অর্থাৎ বিদেহকৈবল্য, সগুণব্রহ্মোপাসকের ব্রহ্মলোক-স্থিতি নিরূপিত হইয়াছে।

ব্রহ্মসাক্ষাৎকার ভিন্ন মুক্তি হয় না। ব্রহ্মসাক্ষাৎকার ব্রহ্মবিচারসাপেক্ষ। ব্রহ্মবিচার মননাত্মক। মনন বা ব্রহ্মবিচার ব্রহ্মসাক্ষাৎকারদ্বারা মুক্তির সাধন। বেদান্তদর্শনে ব্রহ্মসাক্ষাৎকারের জন্য ব্রহ্মবিচার প্রদর্শিত হইয়াছে। এইজন্য বেদান্তদর্শনের অপর নাম ব্রহ্মবিচারশাস্ত্র। অধিকারী, বিষয়, সম্বন্ধ ও প্রয়োজন, এই চারিটি বেদান্তশাস্ত্রে অনুবন্ধ বলিয়া কথিত। সমস্ত শাস্ত্রেই অনুবন্ধচতুষ্টয় অপেক্ষিত আছে। অনুবন্ধগুলি শাস্ত্রারম্ভের এবং শাস্ত্রালোচনাবিষয়ে প্রবৃত্তির হেতু। শাস্ত্রালোচনার অধিকারী না থাকিলে কাহার জন্য শাস্ত্র আরব্ধ হইবে?

কবি যথার্থ বলিয়াছেন—

কিং করিষ্যন্তি বক্তারঃ শ্রোতা যত্র ন বিদ্যতে।

সুতরাং অধিকারিরূপ প্রথম অনুবন্ধ অবশ্য-অপেক্ষিত, সে বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। অভিলষিত বিষয় জানিবার জন্য লোক শাস্ত্রানু-শীলনে প্রবৃত্ত হয়। এই শাস্ত্র অনুশীলন করিলে এই বিষয় অবগত হইতে পারিব—ইহা জানিতে না পারিলে কোন শাস্ত্রের অনুশীলনে লোকের প্রবৃত্তি হইতে পারে না। অতএব বিষয়রূপ দ্বিতীয় অনুবন্ধও অবশ্যজ্ঞাতব্য। শাস্ত্রীয় বিষয় অবগত হইলে কি প্রয়োজন সম্পন্ন হইবে, তাহা জানিতে না পারিলে প্রেক্ষাপূর্ব্বকারীর অর্থাৎ যে বিবেচনাপূর্ব্বক কার্য্যে প্রবৃত্ত হইয়া থাকে, তাহার শাস্ত্রীয়বিষয় জানিবার জন্য প্রবৃত্তি বা আগ্রহ হইতে পারে না। প্রয়োজনজ্ঞান ভিন্ন প্রবৃত্তি অসম্ভব। এইজন্য প্রবৃত্তি হইবার হেতু বলিয়া প্রয়োজনরূপ চতুর্থ অনুবন্ধের জ্ঞানও অপেক্ষণীয়। সম্বন্ধরূপ তৃতীয় অনুবন্ধ বিষয় এবং প্রয়োজনের সহিত শাস্ত্রের কিরূপ সম্বন্ধ, তাহাই প্রকাশ করে।

সংক্ষেপে অনুবন্ধচতুষ্টয়ের পরিচয় প্রদত্ত হইতেছে। প্রথমত ব্রহ্ম-চর্য্যাদির অনুষ্ঠানপূর্ব্বক শিক্ষা, কল্প, ব্যাকরণ, নিরুক্ত, জ্যোতিঃশাস্ত্র এবং

ছন্দঃশাস্ত্র, এই ছয়টি অঙ্গের সহিত বেদ অধ্যয়ন করিবে। উক্তরূপে বেদ অধীত হইলে আপাতত বেদার্থের অবগতি হইবে। কাম্যকর্ম্ম এবং নিষিদ্ধকর্ম্মের অনুষ্ঠান করিলে অনুষ্ঠিত কর্ম্মের ফলভোগের জন্য শরীর-পরিগ্রহ বা জন্ম অবশ্যম্ভাবী। শরীরপরিগ্রহ এবং কর্ম্মফলভোগ, উভয়ই বন্ধনের হেতু বা বন্ধন। বন্ধনাবস্থায় মুক্তি অসম্ভব। কারণ, বন্ধন ও মুক্তি পরস্পরবিরুদ্ধ। অতএব কাম্য ও নিষিদ্ধ কর্ম্ম বর্জ্জন করিবে। নিত্য, নৈমিত্তিক ও প্রায়শ্চিত্তের অনুষ্ঠান করিবে। পূর্ব্বসঞ্চিত পাপ অন্তঃকরণের মালিন্যসম্পাদন করে। ইষ্টকাচূর্ণাদিদ্বারা উত্তমরূপে ঘর্ষণ করিলে মলিন দর্পণের মল অপনীত হইয়া যেমন স্বচ্ছতাসম্পাদন হয়, সেইরূপ নিত্যনৈমিত্তিকাদি কর্ম্মের অনুষ্ঠানদ্বারা পাপমল অপনীত হইলে অন্তঃ-করণের স্বচ্ছতা বা নির্ম্মলতা সম্পাদিত হয়। সগুণব্রহ্মের উপাসনাও কর্ত্তব্য। উপাসনা মানসব্যাপারবিশেষ বা চিন্তাবিশেষ। উপাসনাদ্বারা চিত্তের একাগ্রতা বা এক বিষয়ে চিত্তের স্থৈর্য্যসম্পাদন হয়। উক্তরূপে চিত্ত পরিষ্কৃত হইলে সাধনচতুষ্টয়ের সম্পত্তি বা আবির্ভাব হইবে। নিত্যা-নিত্যবস্তুবিবেক, ইহামুত্রফলভোগবিরাগ, শমদমাদিসম্পত্তি এবং মুমুক্ষুত্ব বা মোক্ষেচ্ছা—এই চারিটিকে সাধনচতুষ্টয় বলে।

একমাত্র ব্রহ্মই নিত্য, তদ্ভিন্ন সমস্তই অনিত্য, এইরূপ বিবেচনার নাম নিত্যানিত্যবস্তুবিবেক। আপাতত বেদার্থ অবগত হইলে বিশুদ্ধচিত্ত ব্যক্তির ঈদৃশ বিবেক সম্ভবপর। ঐহিক-স্রক্‌চন্দনাদি-বিষয়ভোগ কর্ম্মজন্য অথচ অনিত্য, ইহা প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট, পারত্রিক স্বর্গাদিভোগও কর্ম্মজন্য, সুতরাং তাহাও অবশ্য অনিত্য হইবে, এইরূপ বিবেচনাপূর্ব্বক বিষয়-ভোগ হইতে নিবৃত্ত হওয়ার নাম ইহামুত্রফলভোগবিরাগ। শম, দম, উপরতি, তিতিক্ষা, সমাধান এবং শ্রদ্ধা, ইহাদের সম্পত্তির নাম শমদমাদি সম্পত্তি। আত্মসাক্ষাৎকারের উপযোগী শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন এবং তদনুকূল বিষয় ভিন্ন অপরাপর সমস্ত বিষয় হইতে অন্তঃকরণের নিগ্রহের নাম শম, এবং তথাবিধ বিষয় হইতে বাহ্যকরণ চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের নিগ্রহ দম বলিয়া কথিত। সন্ন্যাসাশ্রম পরিগ্রহপূর্ব্বক শাস্ত্রবিহিত কর্ম্মকলাপের পরিত্যাগ উপরতি। তিতিক্ষা কিনা শীতোষ্ণাদিদ্বন্দ্বসহিষ্ণুতা।

শীত-উষ্ণ, সুখ দুঃখ, মান-অপমান প্রভৃতি পরস্পরবিরুদ্ধ পদার্থগুলিকে দ্বন্দ্ব বলে। শ্রবণাদি এবং তদনুকূল বিষয়ে মনের সমাধি বা একাগ্রতা অর্থাৎ তৎপরতার নাম সমাধান। গুরুবাক্য এবং বেদান্তবাক্যে বিশ্বাস শ্রদ্ধাশব্দে অভিহিত। মুমুক্ষুত্বের পরিচয় পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে।

উল্লিখিত-গুণাবলী-সমন্বিত জীব বেদান্তপ্রতিপাদ্য ব্রহ্মজ্ঞানে এবং বেদান্তশাস্ত্রের অনুশীলনে অধিকারী। তন্মধ্যে বেদাধ্যয়ন,নিত্যনৈমিত্তিকাদি-কর্ম্মানুষ্ঠান এবং সন্ন্যাসাশ্রমগ্রহণ ইহজন্মে না হইয়া জন্মান্তরে অনুষ্ঠিত হইলেও অধিকারের হানি হইবে না। কেন না, ঐগুলি চিত্তের নৈর্ম্মল্য বা স্বচ্ছতার হেতু। জন্মান্তরানুষ্ঠিত বেদাধ্যয়নাদিদ্বারা চিত্ত পরিমার্জ্জিত হইলে তাহাতে শাস্ত্রপ্রতিপাদ্য ব্রহ্মবিজ্ঞান প্রতিফলিত হইবার কোন বাধা নাই। গর্ভে অবস্থিতিকালেই বামদেবঋষির অন্তঃকরণে ব্রহ্মজ্ঞান প্রতিভাত হইয়াছিল। অসংস্কৃত ভূমিতে বীজ উপ্ত হইলে যেরূপ অঙ্কুরের উৎপত্তি হয় না, অসংস্কৃত চিত্তে সেইরূপ শাস্ত্র এবং আচার্য্যের উপদেশ ব্রহ্মজ্ঞানের উৎপাদন করিতে পারে না। অসংস্কৃত ভূমিতে দৈবযোগে কদাচিৎ দুইএকটি বীজ অঙ্কুরিত হইলেও যেমন তাহা ফলপ্রদ হয় না, তদ্রূপ অসংস্কৃত চিত্তে বিদ্যুৎপ্রকাশের ন্যায় ক্ষণিক ব্রহ্মজ্ঞান উৎপন্ন হইলেও তাহা স্থিতিপদ লাভ করে না বা স্থায়ী হয় না। সুতরাং তদ্দ্বারা ফলের প্রত্যাশা দুরাশামাত্র।

বস্তুভেদে সংস্কারের প্রকারভেদ অবশ্যম্ভাবী। চিত্ত তাম্রকাংস্যাদি-নির্ম্মিত দ্রব্য নহে,উহা ভিন্নপ্রকার বস্তু,তাহার সংস্কারও ভিন্নপ্রকার হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছুই নাই। তাম্রকাংস্যাদিনির্ম্মিত দ্রব্য অম্লাদি-সংযোগে, বস্ত্রাদি ক্ষারাদিসংযোগে, জল কতকফল বা যন্ত্রযোগে, দেহ মৃজ্জলাদিসংযোগে, গৃহাদি পরিমার্জ্জন ও উপলেপনাদি দ্বারা, ভূমি কর্ষণ, মদীকরণ এবং আবর্জ্জনার পরিবর্জ্জন দ্বারা সংস্কৃত হয়। সেইরূপ চিত্তও নিত্যনৈমিত্তিককর্ম্মানুষ্ঠান এবং সগুণব্রহ্মোপাসনাদি দ্বারা সংস্কৃত হইবে, ইহাতে বিস্মিত হইবার কারণ নাই। এমন ধর্ম্ম নাই, যে ধর্ম্মে নিত্য-নৈমিত্তিক কর্ম্ম এবং উপাসনা উপদিষ্ট হয় নাই। সকল ধর্ম্মবাদীদিগেরই অল্পবিস্তর নিত্যনৈমিত্তিক কর্ম্ম এবং উপাসনা আছে। ধর্ম্মভেদে বা মতভেদে

তাহার প্রকারভেদ আছে, এইমাত্র বিশেষ। কোন মতে প্রত্যহ ত্রিকালে সন্ধ্যোপাসনা এবং ঈশ্বরের ধ্যানাদি করিতে হয়। কোন মতে প্রতিদিন নির্দ্দিষ্ট পাঁচ সময়ে ঈশ্বরের আরাধনা করিতে হয়। কোন মতে পরমেশ্বরের ধন্যবাদ করিতে হয়, কোন মতে বা সপ্তাহে একদিন ধর্ম্মমন্দিরে যাইতে হয়। কোন মতে জনসংবাধবিবর্জ্জিত পবিত্র স্থানে পবিত্র আসনে আসীন হইয়া ভগবানের আরাধনা করিতে হয়। কোন মতে জনসঙ্কুল সভাতে বেত্রাসনে সমাসীন হইয়া ভগবদনুধ্যান ও ধর্ম্মসঙ্গীত করিতে হয়। কোন মতে ঘৃতপ্রদীপ, ষোড়শাঙ্গ ধূপ ও শঙ্খঘণ্টার বিকট ধ্বনি উপাসনার অঙ্গ, কোন মতে বৈদ্যুতিক আলোক, লেভেণ্ডারের গন্ধ, অর্গান্ বা হারমোনিয়মের মধুর ধ্বনি উপাসনার অঙ্গ। ফলত উপাসকমাত্রেই অভিলষিত বস্তু আরাধ্যদেবতাকে সমর্পণ করিতে একান্ত অভিলাষী। এইরূপ প্রচুর প্রকারভেদ বা মতভেদ থাকিলেও সকল ধর্ম্মের উদ্দেশ্যগত ভেদ অল্পই আছে। সকল মতেই পারলৌকিক উপকার এবং ঐহিক পবিত্রতা সম্পাদনের জন্য ধর্ম্মানুষ্ঠানের উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। ঐহিক পবিত্রতা বলিতে দৈহিক নির্ম্মলতামাত্র বুঝিলে ভুল বুঝা হইবে। কেন না, দৈহিক-নির্ম্মলতা-সম্পাদনের পক্ষে ধর্ম্ম অপেক্ষা সাবান অধিক উপযোগী হইতে পারে। ঐহিক পবিত্রতা বলিতে চিত্তের নির্ম্মলতা বা ভাবশুদ্ধি বুঝিতে হইবে। কেন না, বাহ্যশৌচ অপেক্ষা আভ্যন্তরশৌচ সমধিক অভ্যর্হিত। স্মৃতিকারেরা বলিয়াছেন—

শৌচং তু দ্বিবিধং প্রোক্তং বাহ্যমাভ্যন্তরন্তথা।
মৃজ্জলাভ্যাং স্মৃতং বাহ্যং ভাবশুদ্ধিস্তথান্তরম্ ॥
গঙ্গাতোয়েন কৃৎস্নেন মৃদ্ভারৈশ্চ নগোপমৈঃ।
আমৃত্যোঃ স্নাতকশ্চৈব ভাবদুষ্টো ন শুধ্যতি ॥

অর্থাৎ শৌচ দুইপ্রকার—বাহ্য ও আভ্যন্তর। মৃত্তিকা ও জল দ্বারা বাহ্যশৌচ-সম্পাদন হয়, ভাবশুদ্ধি বা চিত্তশুদ্ধি আভ্যন্তরশৌচ। সমস্ত গঙ্গাজল এবং পর্ব্বতপ্রমাণ মৃত্তিকাদ্বারা মৃত্যু পর্য্যন্ত স্নান করিলেও ভাবদুষ্ট ব্যক্তি শুদ্ধ হয় না। ভাবশুদ্ধি বা চিত্তের নির্মলতা উত্তম শৌচ, এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। জগতে সামান্য তাম্রকাংস্যাদির শৌচ বা পবিত্রতা বা

নির্ম্মলতা সম্পাদনের উপায় রহিয়াছে, অথচ সমধিক উপাদেয় চিত্তনির্ম্মলতার উপায় নাই, ইহা অশ্রদ্ধেয় কথা। সৎসঙ্গ, সৎপ্রসঙ্গ, সদনুশীলন প্রভৃতি চিত্তনির্ম্মলতার অন্যতম উপায়। বিদ্বান্ এবং মূর্খ, ধর্ম্মগ্রন্থের অনুশীলনকারী এবং উপন্যাসপাঠকের চিত্তের অবস্থার প্রতি লক্ষ্য করিলে ইহার প্রচুর প্রমাণ পাওয়া যায়। ধর্ম্মগ্রন্থের অনুশীলন অপেক্ষা ধর্ম্মানুষ্ঠান অবশ্যই অধিকতর প্রভাব বিস্তার করিতে সমর্থ হইবে, সন্দেহ নাই। কারণ, ধর্ম্মানুষ্ঠান এবং ধর্ম্মগ্রন্থের অনুশীলনে বিস্তর তারতম্য। ধর্ম্মানুষ্ঠান এবং ঈশ্বরারাধনা চিত্তের নির্ম্মলতাসম্পাদন করিতে অক্ষম, ইহা কল্পনা করিতে যাওয়াও অসঙ্গত। এ বিষয়ে সমস্ত ধর্ম্মাবলম্বীদিগকে নির্ব্বিশেষে সাক্ষিরূপে আহ্বান করা যাইতে পারে। ধর্ম্মাচরণ এবং ভগবদারাধনা দ্বারা চিত্তের প্রসাদলাভ হয়, ইহা তাঁহারা একবাক্যে বলিবেন। যদি তাহাই হইল, তবে শাস্ত্রোক্ত নিত্যনৈমিত্তিক কর্ম্মের অনুষ্ঠান প্রভৃতি দ্বারা চিত্তের নির্ম্মলতাসম্পাদন হইবে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কি কারণ থাকিতে পারে। যিনি যে পরিমাণে ধার্ম্মিক, তাঁহার সেই পরিমাণে চিত্তের পবিত্রতা বা সংযম স্পষ্ট দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং ইহা প্রমাণ করিবার জন্য বাগাড়ম্বর নিষ্প্রয়োজন।

কোন কোন ধর্ম্মপ্রচারকের মতে হিন্দুরা জড়োপাসক ও পৌত্তলিক। হিন্দুরা অগ্নি, জল, সূর্য্য প্রভৃতি জড়পদার্থের উপাসনা করে এবং প্রতিমাপূজা করে। সুতরাং হিন্দুধর্ম্ম নিকৃষ্ট ধর্ম্ম বা ধর্ম্মই নহে। আত্মারাম সরকারের কিঞ্চিৎ নিগ্রহ না করিলে যেমন বাজীকরদিগের বাজী করা হয় না, সেইরূপ হিন্দুধর্ম্মের কিঞ্চিৎ দোষকীর্ত্তন না করিলে এই শ্রেণীর ধর্ম্মপ্রচারকদিগের ধর্ম্মপ্রচার হয় না। হিন্দুধর্ম্ম এই শ্রেণীর ধর্ম্মপ্রচারকদিগের পক্ষে আত্মারাম সরকার। তাহা হউক। বাজীকরেরা আত্মারাম সরকারের নিগ্রহ করিয়া প্রকারান্তরে যেমন তাহার উৎকর্ষ প্রমাণিত করে, এই শ্রেণীর ধর্ম্মপ্রচারকেরাও সেইরূপ হিন্দুধর্ম্মের দোষকীর্ত্তন করিয়া অজ্ঞাতভাবে হিন্দুধর্ম্মের উৎকর্ষ প্রতিপন্ন করিতেছেন।

হিন্দুধর্ম্ম ন-গণ্য হইলে তাহার বিরুদ্ধে সমরঘোষণা হইত না।

বীরগণ সিংহবধ করিবার জন্ত লালায়িত হন এবং তাহা পৌরুষের কার্য্য বলিয়া ভাবেন,—ক্ষুদ্র প্রাণীদিগের বিরুদ্ধে অস্ত্র উত্তোলন করা অযশস্কর বিবেচনা করেন। পাষাণের বিনাশের জন্ত লোষ্ট্র নিক্ষিপ্ত হইলে তদ্দ্বারা পাষাণের বিনাশ হয় না, নিক্ষিপ্ত লোষ্ট্রই শতখণ্ডে বিভক্ত হইয়া বিনষ্ট হয়। অনেক ধর্ম্ম সময়ে সময়ে হিন্দুধর্ম্মের বিরুদ্ধে দণ্ডায়মান হইয়াছে এবং হিন্দুধর্ম্মকে বিলীন করিতে না পারিয়া তাহার সংঘর্ষে স্বয়ং বিলীন হইয়াছে, ইহা ঐতিহাসিকদিগের অবিদিত নাই। সে যাহা হউক, যাহারা শাস্ত্রের প্রকৃত সিদ্ধান্ত অবগত নহেন, দুর্ভাগ্যক্রমে তাঁহারা শাস্ত্রের সমালোচক। সুতরাং "হিন্দুরা জড়োপাসক" ইত্যাদি অদ্ভুত সিদ্ধান্তের কল্পনা হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছুই নাই। হিন্দুদিগের ধর্ম্মানুষ্ঠানে যে সকল মন্ত্র ব্যবহৃত হয়, তাহার অর্থের প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে, অনাদি অনন্ত অদ্বিতীয় পরমেশ্বরের মাহাত্ম্যের অনুস্মরণ এবং তাঁহার নিকট ঐহিক-পারত্রিক-মঙ্গলকামনাই তৎসমস্তের প্রধান লক্ষ্য। হিন্দুরা জানেন যে, অগ্নিজলাদি জড়পদার্থ। হিন্দুরা জানেন যে, অগ্নিজলাদির অভিমানিনী দেবতা আছেন। হিন্দুরা জানেন যে, এক অনাদি অনন্ত পরমেশ্বর অগ্নিজলাদি সমস্ত পদার্থে অন্তর্যামিরূপে বিরাজমান আছেন। ইহা কল্পনা নহে, ইহা শাস্ত্রীয় সিদ্ধান্ত। হিন্দুরা অগ্নিজলাদির অন্তর্যামী সেই মহাপুরুষের উপাসনা করেন, অগ্নিজলাদি জড়পদার্থের উপাসনা করেন না। যদি তর্কমুখে স্বীকার করিয়া লওয়া যায় যে, হিন্দুরা অগ্নিজল প্রভৃতি জড়পদার্থেরই উপাসনা করেন, তাহা হইলেও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, হিন্দুরা অগ্নিজলাদি জড়পদার্থকে জড়পদার্থ ভাবিয়াই তাহার উপাসনা করেন, কি জড়পদার্থকে পরমেশ্বর ভাবিয়া তাঁহার উপাসনা করেন? অবশ্যই তাঁহারা জড়পদার্থকে জড়পদার্থ-জ্ঞানে উপাসনা করেন না, ঈশ্বরজ্ঞানে উপাসনা করিয়া থাকেন, এ বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে না। যদি তাহাই হইল, তবে ঈশ্বরজ্ঞানে প্রণবোপাসনার ন্যায় ঈশ্বরজ্ঞানে অগ্নিজলপ্রতিমাদির উপাসনাও প্রতীকোপাসনা বলিয়া আখ্যাত হইবে। সর্ব্বব্যাপী পরমেশ্বর অগ্নিজল প্রভৃতি জড়পদার্থে এবং প্রতিমাতে সর্ব্বত্র সমভাবে বিরাজমান। সুতরাং অগ্নিজলাদিতে

এবং প্রতিমাতে তাঁহার উপাসনা কেন হইতে পারিবে না, হইলে কেনই বা দোষ হইবে, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। সাধারণের অবগতির জন্ত এইখানে বলিয়া রাখা ভাল যে, খৃষ্টধর্ম্মাবলম্বীদের মধ্যে সাকারবাদীর অভাব নাই। খৃষ্টীয়দর্শনের সর্ব্বপ্রধান পূর্ব্বাচার্য্য টার্টুলিয়ান্ ঈশ্বরের সাকারত্ব সমর্থন করিতে যাইয়া লিখিয়াছেন—"ইন্দ্রিয়গুলি প্রতারণা করে না; যাহা বাস্তব, তাহা শরীরী। ঈশ্বরের শরীরিত্ব তাঁহার মাহাত্ম্যের খর্ব্বতা করে না, জীবাত্মা শরীরী হইলেও জীবাত্মার অমরত্বের বাধা হয় না। পরমাত্মা অতি পবিত্র সমুজ্জল বায়বপদার্থ, সর্ব্ববিস্তৃত। যাহা অশরীরী, তাহার সত্তাই নাই। যদিও ঈশ্বর আত্মপদার্থ (অজড়পদার্থ), তথাপি ঈশ্বর সাকার (শরীরী), ইহা কে অস্বীকার করিবে? আত্মারও তাহার নিজপদার্থের অনুযায়ী শরীর আছে, উহা উহার নিজের রূপে সাকার। জীবাত্মা মনুষ্যরূপী, সেই রূপ ইহার জড়শরীরের অনুরূপ; কেবল বিশেষ এই যে, উহা সূক্ষ্ম, স্বচ্ছ এবং আকাশধর্ম্মী (বায়ব)। শরীরী না হইলে জীবাত্মা উহার জড়শরীরের দ্বারা কিরূপে উদ্বুদ্ধ (অনুপ্রাণিত) হইয়া থাকে এবং কিরূপেই বা জড়শরীরের অভ্যন্তরে থাকিয়া জড়শরীরের সাহায্যে পুষ্ট হয় ও কষ্টভোগ করে?"* আমাদের

* "The senses deceive not: all that is real is body. The corporeality of God does not, however, detract from his sublimity, nor that of the soul from its immortality. Everything that is, is body after its kind. The Deity is a very pure luminous air, diffused everywhere. What is not body is nothing. Who shall deny that God is body, though he is spirit? A spirit is a body of its own kind, in its own form. The soul has the human form, the same as its body, only it is delicate, clear and ethereal. Unless it were corporeal, how could it be affected by the body, be able to suffer or be nourished within the body?" An extract from the writings of Quintus Septimius Florens Tertullians the earliest and after Augustine the greatest of the ancient church writers whose activity as a christian falls between 190—220 A. D.

শাস্ত্রকারদের মতে ব্রহ্মাণ্ডের স্থূল হইতে সূক্ষ্মতম পদার্থে সর্ব্বব্যাপী পরমেশ্বর অধিষ্ঠিত রহিয়াছেন। সমস্ত বস্তুই বিরাড়্‌রূপী পরমপুরুষের অংশ। সমস্ত বস্তুই পরমাত্মার শরীর, ইহা অন্তর্যামিব্রাহ্মণে স্পষ্টভাষায় বলা হইয়াছে। তন্মধ্যে যে-কোন পদার্থ তাঁহার উপাসনায় আলম্বন-রূপে পরিগৃহীত হইতে পারে। সাক্ষাৎসম্বন্ধে নিরাকারের উপাসনাও হইতে পারে বটে, কিন্তু তাহার অধিকারী নিতান্ত বিরল। পক্ষান্তরে, নিরাকারের ন্যায় সাকারেরও উপাসনা হইতে পারে এবং তাহা অপেক্ষা-কৃত সুসাধ্য। পরমেশ্বর নিরাকার হইলেও আকারপরিগ্রহ করেন। প্রদীয়মান হবির গন্ধাদিদ্বারা উদ্দিষ্ট দেবতার ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের পরিতৃপ্তি হওয়ার প্রার্থনা বৈদিকমন্ত্রে দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং সাকার উপাসনায় প্রদ্বেষ হইবার কোন কারণ নাই। বর্ত্তমান খৃষ্টীয়শতাব্দীর লেখকচূড়ামণি থ্যাকারেও এরূপ প্রদ্বেষভাব দূর করিতে উপদেশ দিয়াছেন।* যেরূপেই হউক, ঈশ্বরে চিত্তসমাধান করিলেই তাঁহার উপাসনা করা হয়। প্রতীকোপাসনা কিন্তু নিরাকারেরই উপাসনা। নিরাকারের সাক্ষাৎ উপাসনা সকলের পক্ষে সম্ভবে না বলিয়া কোন-একটি আলম্বনে প্রতীকোপাসনা বিহিত হইয়াছে। বিস্তীর্ণ ভূমণ্ডলের তথ্য অবগত হওয়া বালকের পক্ষে দুষ্কর। শিক্ষকের উপদেশানুসারে ক্ষুদ্র গোলকে বা পটে চিত্তসমাধান করিলে অপেক্ষাকৃত অল্পায়াসে বালক বিস্তীর্ণ ভূমণ্ডলের তত্ত্ব অবগত হইতে পারে। তদ্রূপ আচার্য্যের উপদেশানুসারে পরিচ্ছিন্ন প্রতিমাদিতে চিত্তসমাধান করিলে সাধক অপরিচ্ছন্ন পরমপুরুষের তত্ত্ব অবগত হইতে সক্ষম হন।

চিন্ময়স্যাদ্বিতীয়স্য নিষ্কলস্যাশরীরিণঃ।
উপাসকানাং কার্য্যার্থং ব্রহ্মণো রূপকল্পনা॥

*"You who can smash the idols do so with a good courage, but do not be too fierce with the idolaters,—they worship the best thing they know." W. M. THACKERAY,
BI EDITION VOL. II. P. 446.

এই ঋষিবাক্য দেখিয়া কেহ কেহ বলেন যে, ব্রহ্মের কোন রূপ নাই, তাঁহার আকার মনুষ্যের কল্পিত। তর্কমুখে এ কথা স্বীকার করিয়া লইলেও ইহাতে কি দোষ হয়, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। কারণ, ব্রহ্ম সর্ব্বব্যাপী। সর্ব্বত্র সমানভাবে তাঁহার অধিষ্ঠান আছে। ভক্তপরিকল্পিত রূপে তাঁহার অধিষ্ঠান না থাকার কোন হেতু নাই। বস্তুগত্যা কিন্তু "ব্রহ্মণো রূপকল্পনা"—ইহার অর্থ অন্যরূপ। "ব্রহ্মণঃ" এই ষষ্ঠী বিভক্তি কর্ত্তৃকারকে সমুৎপন্ন হইয়াছে। উহার অর্থ সম্বন্ধমাত্র নহে। কেন না, রূপকল্পনার কর্ত্তার নির্দ্দেশ অবশ্য অপেক্ষিত। তাহা হইলে ঋষিবাক্যটির এইরূপ অর্থ হইতেছে যে, চিন্ময়, অদ্বিতীয়, নিরংশ ও অশরীরী ব্রহ্ম উপাসকদিগের কার্য্যের জন্য রূপের সৃষ্টি করিয়াছেন। এইরূপ বাক্যার্থ হইলে কাহার রূপ সৃষ্টি করিয়াছেন, তাহা বুঝিতে বাকি থাকে না। ঈশ্বর যে নিজের রূপ নিজে সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহা ভগবান্ নিজেই বলিয়াছেন—

মায়া হ্যেষা ময়া সৃষ্টা যন্মাং পশ্যসি নারদ।
সর্ব্বভূতগুণৈর্ম্মুক্তং মৈবং মাং দ্রষ্টুমর্হসি॥

হে নারদ, তুমি যে আমাকে দেখিতেছ, এ মায়া আমিই সৃষ্টি করিয়াছি। তাহা না হইলে গুণাতীত আমাকে এরূপ দেখিতে পাইতে না। লোকের উপকারের জন্য ভগবান্ মায়িকশরীর পরিগ্রহ করেন—ইহা ভগবদ্গীতায় স্পষ্টভাষায় বলা হইয়াছে। ইহাও বলা হইয়াছে যে, ভক্ত শ্রদ্ধাপূর্ব্বক যে শরীর অর্চ্চনা করিতে ইচ্ছা করেন, ভগবান্ তদ্বিষয়ে তাঁহার অচলা শ্রদ্ধা বিধান করিয়া থাকেন। শ্রুতি স্বয়ং বলিয়াছেন—"স একধা ভবতি দ্বিধা ভবতি", ইত্যাদি।

আপত্তি হইতে পারে যে, প্রণবাদি বস্তুগত্যা ব্রহ্ম নহে। যাহা ব্রহ্ম নহে, ব্রহ্মবুদ্ধিতে তাহার উপাসনা করিলে ফলপ্রাপ্তির প্রত্যাশা কার্য্যকরী হইতে পারে না। কেন না, প্রণবাদিতে ব্রহ্মবুদ্ধি ভ্রম। ভ্রমজ্ঞানে ফললাভ অসম্ভব। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, প্রণবাদিতে ব্রহ্মবুদ্ধি ভ্রম বটে, কিন্তু ভ্রম হইলেও তাহা ফলপ্রাপ্তির কারণ হইতে পারে। পঞ্চাগ্নিবিদ্যাতে দ্যুলোক, পর্জ্জন্য, পৃথিবী, পুরুষ ও স্ত্রীর অগ্নিবুদ্ধিতে উপাসনা ও তাহা

ফলপর্য্যবসায়িনী, ইহা শাস্ত্রে বিহিত হইয়াছে। ভ্রম দুইপ্রকার—সংবাদি-ভ্রম ও বিসংবাদি-ভ্রম। বিসংবাদিভ্রমস্থলে ফললাভের প্রত্যাশা নাই বটে, কিন্তু সংবাদিভ্রমস্থলে ফললাভ অসম্ভব নহে বা অবশ্যম্ভাবী। বিসংবাদিভ্রম লোকপ্রসিদ্ধ। তদ্বিষয়ে উদাহরণ-উপন্যাসের প্রয়োজন নাই। সংবাদিভ্রমের দুইএকটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে। যে স্থলে অযথাবস্তুজ্ঞান অনুসারে প্রবৃত্ত হইলেও অভিলষিত-ফল-লাভ হয়, সে স্থলে ঐ অযথাবস্তুজ্ঞান ভ্রম হইলেও সংবাদিভ্রম। পবিত্রতালাভের জন্য গঙ্গাজলভ্রমে গোদাবরীজল স্পর্শ করিলে পবিত্রতালাভ হয়। এ স্থলে গোদাবরীজলে গঙ্গাজলজ্ঞান ভ্রম। এই ভ্রমানুসারে প্রবৃত্ত হইলেও পবিত্রতারূপ-ফল-লাভ হইয়াছে। কেন না, গঙ্গাজলের ন্যায় গোদাবরীজলও পবিত্রতাজনক। অতএব উহা সংবাদিভ্রম। বাষ্পে ধূমভ্রম হইয়া বহ্নির অনুমান করা হইয়াছে। তথায় যাইয়া যদি দৈবাৎ বহ্নি পাওয়া যায়, তবে উহা সংবাদিভ্রম বলিয়া পরিগণিত হইবে। গৃহমধ্যস্থ দীপের প্রভা ছিদ্রপথে বহির্দেশে বর্ত্তুলাকারে পতিত হইয়াছে। গৃহান্তরস্থিত মণির প্রভাও ঐরূপ বহির্দেশে বর্ত্তুলাকারে পতিত হইয়াছে। দূর হইতে এই প্রভাদ্বয় দর্শন করিয়া দর্শকদ্বয়ের মণিভ্রম হইয়াছে। মণিলাভের অভিলাষে দর্শকদ্বয় ধাবমান হইলে প্রথম দর্শকের অর্থাৎ প্রদীপপ্রভাতে যাহার মণিভ্রম হইয়াছে, তাহার মণিলাভ হইবে না। দ্বিতীয় দর্শকের অর্থাৎ মণিপ্রভাতে যাহার মণিভ্রম হইয়াছে, তাহার মণিলাভ অবশ্যম্ভাবী। কেন না, মণিপ্রভার সহিত মণির নিকট-সম্বন্ধ। এস্থলে উভয় দর্শক ভ্রান্ত, সন্দেহ নাই। কিন্তু প্রথম দর্শকের ভ্রম বিসংবাদী, দ্বিতীয় দর্শকের ভ্রম সংবাদী। এইজন্য প্রথম দর্শক ফল-লাভে বঞ্চিত, দ্বিতীয় দর্শক ফললাভে প্রফুল্ল। সেইরূপ প্রণবাদিতে ব্রহ্মবুদ্ধি ভ্রমাত্মক হইলেও উহা সংবাদিভ্রম বলিয়া ফললাভের প্রতি কোনরূপ সন্দেহ হইতে পারে না।

সাকার উপাসনা মূঢ়ব্যক্তির জন্য, পণ্ডিতের জন্য নহে, এই বলিয়া সাকার উপাসনা বা প্রতীকোপাসনার হেয়ত্বপ্রতিপাদন শুনিতে ভাল শুনায় বটে, কিন্তু জিজ্ঞাসা করি যে, প্রকৃত বিষয়ে কাহাকে পণ্ডিত বলা যাইবে? রাশিরাশি-গ্রন্থ-অধ্যয়ন, তর্কশক্তি বা বক্তৃতার ক্ষমতার

অধ্যাত্মরাজ্যে পণ্ডিত হওয়া যায় না। তাদৃশ ব্যক্তিও অধ্যাত্মবিষয়ে মূঢ় বলিয়াই পরিগণিত হইবার যোগ্য। ব্রহ্মজ্ঞানী ব্যক্তিই অধ্যাত্ম-বিষয়ে পণ্ডিতপদবাচ্য হইতে পারেন। শাস্ত্রজ্ঞান পাণ্ডিত্য নহে, ব্রহ্মজ্ঞান পাণ্ডিত্য, ইহা বৃহদারণ্যক উপনিষদে উক্ত হইয়াছে। কিরূপ ব্যক্তি ব্রহ্মজ্ঞানের অধিকারী, এস্থলে তাহা স্মরণ করা উচিত। বলা বাহুল্য যে, সাকারোপাসনাদ্বারা চিত্তের একাগ্রতাসম্পাদন না হইলে সাক্ষাৎসম্বন্ধে নিরাকারের উপাসনা হইতে পারে না। নির্গুণ বা নিরাকারের উপাসনা সকলের পক্ষে সম্ভবপর নয় বলিয়াই যাঁহারা নির্গুণ বা নিরাকাব ব্রহ্মের উপাসনা করিয়া থাকেন, তাঁহাবাও ব্রহ্মকে দয়াময়, মঙ্গলময়, ন্যায়বান্, ত্রাণকর্ত্তা প্রভৃতি বিশেষণে অভিহিত করেন, এবং নিরাকার পরব্রহ্মের সিংহাসন, চরণকমল, প্রসন্ন বদন, শান্তিময় ক্রোড় ও সমস্ত কার্য্যে তাঁহার মঙ্গলময় হস্ত দেখিতে পান। ইহা তাঁহাদের পক্ষে দোষের কথা নহে। নিরাকার ব্রহ্মেব ধ্যান বা উপাসনা সাধারণেব পক্ষে অসম্ভব বলিয়াই তাঁহারা অজ্ঞাতভাবে কোনরূপ কল্পিত আকার অবলম্বন করিতে বাধ্য হন। কিন্তু তাঁহারা যে সাকারোপাসক বা প্রতীকোপাসকদিগকে নিন্দা বা উপহাস করেন, ইহা মন্দ কৌতুক নহে।

প্রকৃত ব্রহ্মবেত্তার পক্ষে ভোগবিলাস ক্ষতিকর না হইলেও সাধকের পক্ষে তাহা যথেষ্ট ক্ষতিকর। আমি ব্রহ্মবেত্তা, এইরূপ বলা বা বিবেচনা করা অনায়াসসাধ্য বটে। কিন্তু প্রকৃতপক্ষে ব্রহ্মবেত্তা হওয়া অনায়াসসাধ্য নহে। তাহাতে কঠোর সংযম এবং সাধনাব অপেক্ষা আছে,—আদরপূর্ব্বক দীর্ঘকাল অনুশীলনের অপেক্ষা আছে। "রুইমাছের ঝোল, কামিনীর কোল, হরিহরি বোল"—এ নীতি প্রশস্ত নহে। সে বড় বিষম ঠাঁই। ভক্ত রামপ্রসাদ যথার্থ বলিয়াছেন,—"মন ভেবেছ কপটভক্তি করে' পূরাইবে আশা। লবে কড়ার কড়া তস্য কড়া এড়াবে না রতিমাষা।" মোক্ষ অনায়াসলভ্য বস্তু নহে যে, পূর্ণমাত্রায় ভোগবিলাস চলিবে, অথচ মোক্ষলাভ হইবে। তাহা হইলে সাধু মহাত্মারা মোক্ষ বা পরমপদ লাভের জন্য ভোগবিলাস পরিত্যাগপূর্ব্বক কঠোর তপস্যায় নিরত হইতেন না। সকল ধর্ম্মেই প্রকৃত ধার্ম্মিকেরা অল্পবিস্তর সংযমী। শাস্ত্র বলেন—

যত্রাস্তি ভোগবাহুল্যং তত্র মোক্ষস্য কা কথা।

অর্থাৎ যেখানে ভোগের বাহুল্য রহিয়াছে, তথায় মোক্ষের কথাও হইতে পারে না। শাস্ত্রকার এবং প্রকৃত ধার্ম্মিকদিগকে বোকা বলা সহজ বটে, কিন্তু ভোগবাহুল্যে অবশ্যম্ভাবী চিত্তবিক্ষেপের নিবারণ করা সহজ নহে, বরং অসম্ভব। শ্রুতি বলিয়াছেন—

তপসা ব্রহ্ম বিজিজ্ঞাসস্ব।

তপস্যাদ্বারা ব্রহ্মকে জানিতে ইচ্ছা কর।

নাবিরতো দুশ্চরিতান্নাশান্তো নাসমাহিতঃ।
নাশান্তমানসো বাপি প্রজ্ঞানেনৈনমাপ্নুয়াৎ॥

যিনি দুশ্চরিত্র হইতে বিরত হন নাই, যিনি ইন্দ্রিয়লৌল্য হইতে উপরত হন নাই, যিনি বিক্ষিপ্তচিত্ত, যিনি ফলকামী, তিনি প্রজ্ঞানদ্বারা আত্মাকে প্রাপ্ত হন না।

যদা সর্ব্বে প্রমুচ্যন্তে কামা যেঽস্য হৃদি শ্রিতাঃ।
অথ মর্ত্ত্যোঽমৃতো ভবত্যত্র ব্রহ্ম সমশ্নুতে॥

যখন হৃদয়স্থিত সমস্ত কামনা বিলীর্ণ হয়, তখন মরণধর্ম্মা মনুষ্য অমৃত হয়, অর্থাৎ মোক্ষলাভ করে। ইত্যাদি।

বিলাসীদিগের পক্ষে পরমার্থতত্ত্ব অবগত হওয়া ত দূরের কথা, শাস্ত্রতত্ত্ব অবগত হওয়াও তাহাদের পক্ষে সুলভ নহে বা অন্তরায়সঙ্কুল। এইজন্য ছাত্রদিগের পক্ষে ব্রহ্মচর্য্য বিহিত হইয়াছে। তাহাতে ভোগবাহুল্য নিবারিত এবং সংযম অভ্যস্ত হয়। একটি প্রামাণিক গাথা আছে যে—

অহেরিব গণাদ্ভীতো মিষ্টান্নাচ্চ বিষাদিব।
রাক্ষসীভ্য ইব স্ত্রীভ্যঃ স বিদ্যামধিগচ্ছতি॥

অর্থাৎ যে জনতাকে সর্পের ন্যায়, মিষ্টান্নকে বিষের ন্যায়, স্ত্রীদিগকে রাক্ষসীর ন্যায় ভয় করে, তাহার বিদ্যালাভ হয়। প্রবাদ আছে যে, নবদ্বীপনিবাসী নব্যন্যায়ের প্রসিদ্ধ টীকাকার পূজ্যপাদ মথুরানাথ তর্কবাগীশের সাংসারিক অবস্থা নিতান্তই শোচনীয় ছিল। তাঁহার নৈত্যিক আহার অতি সামান্য উপকরণে সম্পন্ন হইত। লবণ ও তেঁতুল তন্মধ্যে

প্রধান ছিল। কোনক্রমে তাঁহার ভোজনের অবস্থা রাজার কর্ণগত হইলে তিনি তাঁহার ভোজনোপযোগী দ্রব্যের ব্যবস্থা করিয়া দিলেন। রাজাদেশে এক মুদী তাঁহার অজ্ঞাতে প্রতিদিন প্রাতঃকালে রাজনির্দ্দিষ্ট দ্রব্য তাঁহার গৃহে পৌঁছাইয়া দিত। রাজানুগ্রহে তিনি উপাদেয় খাদ্য ভোজন করিতে লাগিলেন বটে, কিন্তু তিনি শাস্ত্রচিন্তায় এত নিমগ্ন ছিলেন যে, সে বিষয়ে কিছুমাত্র প্রণিধান করিতে পারিলেন না। আহারেব সময় পত্নী যাহা উপস্থিত করেন, তাহাই ভোজন কবেন মাত্র। কিছুদিন পরে তিনি বুঝিতে পাবিলেন যে, পূর্ব্বে জটিল বিষয়সকল যেরূপ অল্পসময়ে মীমাংসিত হইত, এখন আব তাহা হইতেছে না। একএকটি জটিলবিষয় মীমাংসা করিতে অপেক্ষাকৃত অধিক সময় ব্যয় হইতেছে। বুঝিতে পাবিলেন বটে, কিন্তু তাহার কারণনির্ণয় কবিতে পারিলেন না। মাসান্তে তুলনা করিয়া দেখিলেন যে, পূর্ব্বে এক মাসে যেপবিমাণ টীকা রচিত হইত, সে মাসে তদপেক্ষা অনেক কম রচিত হইয়াছে। ইহাতে তিনি নিতান্ত দুঃখিত হইলেন। তখন তাঁহার প্রণিধান হইল। তিনি বিবেচনা করিলেন যে, সাধারণ খাদ্য অপেক্ষা উপাদেয় খাদ্য অধিক ভোজন কবা যায়। গুরু-ভোজনে আলস্যাদি উপস্থিত হইয়া শাস্ত্রচিন্তার অন্তরায় সম্পাদন করে। ফলত ভোগবিলাস ও ধর্ম্মতত্ত্বচিন্তা তমঃপ্রকাশের ন্যায় পরস্পর বিরুদ্ধ। ভবিষ্যদ্দর্শী মহর্ষি বলিয়াছেন—

সর্ব্বে ব্রহ্ম বদিষ্যন্তি বর্ত্তমানে কলৌ যুগে।
নানুতিষ্ঠন্তি মৈত্রেয় শিশ্নোদরপরায়ণাঃ॥

অর্থাৎ হে মৈত্রেয়, কলিযুগে সকলেই ব্রহ্ম বলিবে, কিন্তু উদরসেবা এবং কামোপভোগে সমাসক্ত হইয়া তাহারা অনুষ্ঠান করিবে না। মহর্ষি আরও বলিয়াছেন—

সাংসারিকসুখাসক্তং ব্রহ্মজ্ঞোঽস্মীতিবাদিনম্।
কর্ম্মব্রহ্মোভয়ভ্রষ্টং তং ত্যজেদন্ত্যজং যথা॥

যাহারা সাংসারিক সুখে আসক্ত,অথচ 'আমি ব্রহ্মজ্ঞ' এইরূপ বলে, তাহারা কর্ম্ম ও ব্রহ্ম উভয় হইতে ভ্রষ্ট। অন্ত্যজের ন্যায় তাহাদিগকে ত্যাগ কবিবে। ব্রহ্মজ্ঞানের দুর্লভত্ব ভগবান্‌ও বলিয়াছেন—

মনুষ্যাণাং সহস্রেষু কশ্চিদ্‌যততি সিদ্ধয়ে।
যততামপি সিদ্ধানাং কশ্চিন্মাং বেত্তি তত্ত্বতঃ ॥

সহস্র মনুষ্যের মধ্যে কোন ব্যক্তি সিদ্ধির জন্য যত্ন করে। যাহারা সিদ্ধির জন্য যত্ন করে, তাহাদের সহস্রের মধ্যে কোন ব্যক্তি সিদ্ধি লাভ করে। সহস্র সিদ্ধের মধ্যে কোন ব্যক্তি আমাকে জানিতে পারে। যাহারা আমাকে জানিতে পারে, তাহাদের সহস্রের মধ্য কোন ব্যক্তি যথার্থরূপে আমাকে জানিতে সক্ষম হয়। সে যাহা হউক, জগতে যে-কিছু সৌন্দর্য্য, তাহা সেই পরমপুরুষের সৌন্দর্য্যের অংশমাত্র; জগতে যে-কিছু আনন্দ, তাহা ব্রহ্মানন্দের কণামাত্র; জগতে যে কিছু শক্তি, তাহা সেই মহাশক্তির সামান্য অংশমাত্র। সেই মহাপুরুষ ক্ষুধা, তৃষ্ণা, নিদ্রা, বুদ্ধি, তুষ্টি, পুষ্টি, কান্তি, দয়া ও ক্ষমা প্রভৃতি নানারূপে সর্ব্বভূতে অবস্থিত। ইহা শাস্ত্রের উপদেশ। হিন্দু জানেন, সামান্য তৃণের সামান্য স্পন্দনও সেই মহাশক্তির ক্ষুদ্রাদপি ক্ষুদ্রতম অংশ দ্বারা সংসাধিত হয়। জগতের অতি সামান্য বস্তুতেও সেই পরমপুরুষ অধিষ্ঠিত আছেন; তিনি নাই, এমন স্থান বা বস্তু নাই। শ্রুতি বলিয়াছেন—

উপহ্বরে গিরীণাং সঙ্গমে চ নদীনাম্। ধিয়া বিপ্রো অজায়ত।

পর্ব্বতপ্রান্তে নদীসঙ্গমে স্তুতিশ্রবণের জন্য ইন্দ্র প্রাদুর্ভূত হন। অর্থাৎ ভক্ত যেখানে ভক্তিভাবে তাঁহার আরাধনা করেন, সেইখানেই তাঁহার আবির্ভাব হয়। জলে-স্থলে অন্তরিক্ষে সর্ব্বত্রই তিনি বিরাজমান, সর্ব্বত্রই তাঁহার আরাধনা হইতে পারে। পুষ্পদন্ত যথার্থ বলিয়াছেন যে—

ত্বমর্কস্ত্বং সোমস্ত্বমসি পবনস্ত্বং হুতবহ-
স্ত্বমাপস্ত্বং ব্যোম ত্বমু ধরণিরাত্মা ত্বমিতি চ।
পরিচ্ছিন্নামেবং ত্বয়ি পরিণতা বিভ্রতি গিরং
ন বিদ্মস্তত্তত্ত্বং বয়মিহ হি যত্ত্বং ন ভবসি ॥

হে ভগবন্, তুমি অর্ক, তুমি চন্দ্র, তুমি বায়ু, তুমি অগ্নি, তুমি জল, তুমি আকাশ, তুমি পৃথিবী, তুমি আত্মা,—ভক্তবৃন্দ তোমার বিষয়ে এইরূপ পরিচ্ছিন্ন বাক্য বলিয়া থাকেন। আমরা কিন্তু ব্রহ্মাণ্ডে এমন পদার্থ জানি না, যাহা তুমি নহ। পুষ্পদন্তের এই উক্তি সর্ব্বথা শ্রুতিমূলক। পরমেশ্বরের

বিরাড়্রূপ শ্রুতিতে উক্ত হইয়াছে। ভগবদ্গীতার বিভূতিযোগ ও বিশ্বরূপাধ্যায়ে ভগবানের সর্ব্বব্যাপিত্ব এবং সর্ব্বময়ত্ব অভিহিত হইয়াছে। উপনিষদে ইহার সুস্পষ্ট উপদেশ দেখিতে পাওয়া যায়। বাহুল্যভয়ে তৎসমস্ত উদ্ধৃত হইল না। ফলত অগ্নিজলাদিতে সেই মহাশক্তির আবির্ভাব দেখিয়া আর্য্যসন্তান ভক্তিভাবে তদালম্বনে পরমপুরুষের আরাধনা করিয়া থাকেন। যাঁহারা উক্তরূপে ভগবানের উপাসনা করেন, তাঁহাদিগকে জড়োপাসক বলিয়া অভিহিত করা অভিজ্ঞতার উৎকৃষ্ট দৃষ্টান্ত বটে।

সে যাহা হউক, চিত্তশুদ্ধির আভ্যন্তরীণ উপায় উপাসনাদি, বাহ্য উপায় পবিত্র ভোজনাদি। শ্রুতি বলিয়াছেন, মন অন্নময়। এ বিষয়ে একটি সুন্দর আখ্যায়িকা আছে। তাহার একাংশমাত্র প্রদর্শিত হইতেছে। উদ্দালক, পুত্র শ্বেতকেতুর নিকট বলিয়াছিলেন যে, মন অন্নময়, প্রাণ জলময় এবং বাক্য তেজোময়। মনের অন্নময়ত্ব শ্বেতকেতুর হৃদয়ঙ্গম হইল না, তাহা উত্তমরূপে বুঝাইয়া দিবার জন্য পিতার নিকট তিনি প্রার্থনা করিলেন। পিতা বলিলেন যে, "হে প্রিয়দর্শন, পুরুষ বা মন ষোড়শকল অর্থাৎ ষোল কলা বা অংশে বিভক্ত। তুমি পঞ্চদশদিন আহার করিও না, কিন্তু ইচ্ছানুসারে জলপান করিও। কেন না, জলপান না করিলে জলময় প্রাণ বিচ্ছিন্ন হইতে পারে।" পিতার উপদেশ অনুসারে শ্বেতকেতু পঞ্চদশদিন আহার করিলেন না। ষোড়শ দিনে পিতার নিকট উপস্থিত হইলে পিতা আজ্ঞা করিলেন যে, "তুমি যে সকল ঋক্, যজুঃ ও সাম অধ্যয়ন করিয়াছ, তাহা পাঠ কর।" শ্বেতকেতু বলিলেন, "হে ভগবন্, আমার কিছুই প্রতিভাত বা স্মৃতিপথে উদিত হইতেছে না।" উদ্দালক বলিলেন যে, "প্রজ্বলিত মহাবহ্নির খদ্যোতপ্রমাণ একটি ক্ষুদ্র অঙ্গার অবশিষ্ট থাকিলে যেমন তদ্দ্বারা তদপেক্ষা অধিকপরিমিত দাহ্যবস্তু দগ্ধ করা যায় না, সেইরূপ হে প্রিয়দর্শন, তুমি পঞ্চদশদিন আহার কর নাই বলিয়া তোমার ষোল কলার পঞ্চদশ কলা ক্ষীণ হইয়াছে, একটিমাত্র কলা অবশিষ্ট রহিয়াছে। সেইজন্য অধীত বেদ এখন তোমার স্মৃতিপথে উদিত হইতেছে না। ভোজন কর।" শ্বেতকেতু ভোজন করিয়া পরিতৃপ্ত হইয়া পিতার নিকট উপস্থিত হইলেন।

তখন পিতা যাহা যাহা জিজ্ঞাসা করিলেন, শ্বেতকেতু তৎসমস্তের যথাযথ উত্তরপ্রদান করিতে পারিলেন। পিতা বলিলেন, "প্রজ্বলিত মহাবহ্নির অবশিষ্ট খদ্যোতপরিমিত অঙ্গার তৃণদ্বারা প্রজ্বলিত করিলে যেমন তদ্দ্বারা বহু দাহ্যবস্তু দগ্ধ করা যায়, সেইরূপ তোমার ষোল কলার এক কলা অবশিষ্ট ছিল, তাহা অন্নদ্বারা পরিপুষ্ট হইয়া প্রদীপ্ত হইয়াছে, সেইজন্য এখন তুমি অধীত বেদ স্মরণ করিতে সমর্থ হইতেছ।" এই উপায়ে মনের অন্নময়ত্ব শ্বেতকেতুর হৃদয়ঙ্গম হইল। ফলত অনশনক্লিষ্ট ব্যক্তির চিত্তস্ফূর্ত্তি থাকে না, ভোজন করিলে চিত্তের স্ফূর্ত্তি হয়। অনাহারে শরীরের ক্ষয় এবং আহারে শরীরের পরিপুষ্টি, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। সুতরাং আহারের সহিত শরীর ও মনের ঘনিষ্ঠ সম্বন্ধ। বাল্যাবস্থা অপেক্ষা যৌবনাবস্থায় শরীর পরিপুষ্ট ও পূর্ণতাপ্রাপ্ত হয়। যৌবনকালে মনের স্ফূর্ত্তি অতুলনীয়। বৃদ্ধাবস্থায় শরীরের ক্ষীণতার সঙ্গে সঙ্গে মনের স্ফূর্ত্তিরও ক্ষীণতা হইতে থাকে। ইহা প্রমাণ করিতে চেষ্টা করা বাচালতামাত্র। পরিশ্রমে, এমন কি, সামান্য হস্তপদাদির সঞ্চালনেও শরীর আংশিক ক্ষীণ হয়, আহারদ্বারা তাহার পূরণ হইয়া থাকে। শরীরকে আহার্য্যবস্তুর পরিণামবিশেষ বলিলে অসঙ্গত হইবে না। যদি তাহাই হইল, তবে আহার্য্যবস্তু বা তাহার গুণ শরীর ও মনের উপর স্বপ্রভাব বিস্তার করিবে, ইহা স্বাভাবিক। মাংস ও পলাণ্ডু প্রভৃতি উষ্ণবীর্য্য বস্তু আহার করিলে শরীর ও মনের উষ্ণতা, এবং ঘৃতদুগ্ধাদি স্নিগ্ধবস্তু আহার করিলে শরীর ও মনের স্নিগ্ধতা হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছু নাই। অক্ষার-লবণাশন সমধিক প্রশস্ত। শরীর ও মনের ঈদৃশ পরিবর্ত্তন এত অল্পে অল্পে সংসাধিত হয় যে, তাহা লক্ষ্য করা দুষ্কর। কিন্তু ঐরূপ পরিবর্ত্তন হইয়া থাকে, সন্দেহ নাই।

সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে সত্ত্ব,রজ ও তমঃ,এই গুণত্রয় জগতের উপাদান। মনুষ্যের শরীর ও মন গুণত্রয়ের পরিণাম বলিয়া ত্রিগুণাত্মক। কেবল মনুষ্যের শরীর ও মন বলিয়া নহে,জল,বায়ু,ভক্ষ্য,পেয়,বসন,আসন, শয্যাদি, সমস্তই ত্রিগুণাত্মক। এমন কি, জ্ঞান, ইচ্ছা প্রভৃতি বৃত্তিগুলি ত্রিগুণাত্মক মনের পরিণাম, সুতরাং উহাও ত্রিগুণাত্মক। ভগবান্ বলিয়াছেন—

ন তদস্তি পৃথিব্যাং বা দিবি দেবেষু বা পুনঃ।
সত্ত্বং প্রকৃতিজৈর্মুক্তং যদেভিঃ স্যাত্রিভিগু‍র্ণৈঃ ॥

অর্থাৎ মনুষ্যলোকে বা দেবলোকে এমন কিছু নাই, যাহা সত্ত্ব-রজ-ও-তমোগুণপরিমুক্ত। একমাত্র পুরুষ বা আত্মা গুণাতীত, তদ্ভিন্ন সমস্ত বস্তুই গুণত্রয়ের পরিণাম। গুণত্রয়ের পরিণাম হইলেও সমস্ত বস্তুতে তুল্যরূপে গুণত্রয়ের অবস্থিতি নাই, বস্তুবিশেষে গুণবিশেষের উদ্ভব ও অভিভব হইয়া থাকে। রজঃপ্রধান ও তমঃপ্রধান বস্তুসকলের পরিবর্জ্জন এবং সত্ত্বপ্রধান বস্তুসকলের ব্যবহার শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে। কেবল শরীরের নহে, প্রধানত ধর্ম্মসাধনের উপকারী সত্ত্ববৃদ্ধিকর আহার বিহিত, তাহার বিপরীত আহার নিষিদ্ধরূপে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। রাজস ও তামস আহার না করিয়া সাত্ত্বিক আহার করা সাধকের কর্ত্তব্য। বিশ্লেষণপ্রণালী অনুসারে সমস্ত বস্তুর সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম অংশ বিশ্লিষ্ট করিতে পারা যায় বটে, কিন্তু কোন্ বস্তু সত্ত্বপ্রধান সুতরাং সত্ত্ববৃদ্ধিকর, কোন্ বস্তু রজোবর্দ্ধক, কোন্ বস্তুই বা তমোবর্দ্ধক, ইহা বর্ত্তমান বিশ্লেষণপ্রণালীদ্বারা স্থির করিতে পারা যায় না। কেন না, বর্ত্তমান বিশ্লেষণপ্রণালীর সত্ত্বাদি নির্ণয় করিবার ক্ষমতা নাই। তাহার জন্য শাস্ত্রীয় উপদেশ শুনিতে হইবে। আহার্য্য ও পেয় বস্তুর গুণানুসারে মানবপ্রকৃতির তারতম্য প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট। ইহা প্রমাণ করিবার জন্য অধিক দূরে যাইতে হইবে না। মদ্যপায়ীদিগের তাৎকালিক প্রকৃতি ও মনোভাবের প্রতি লক্ষ্য করিলে এ বিষয়ে সন্দেহ থাকিতে পারে না। বলিয়াছি যে, অন্যান্য বস্তুর ন্যায় শরীর ও মনও ত্রিগুণাত্মক এবং তাহাতেও গুণত্রয়ের তরতমভাব অপ্রতিহত। ব্রাহ্মণ সত্ত্বপ্রধান, তাঁহার কার্য্য শমদমাদি। ক্ষত্রিয় সত্ত্বমিশ্ররজঃপ্রধান, তাহার কার্য্য যুদ্ধবিগ্রহাদি। এ বিষয়ে শাস্ত্রীয় দুইটি আখ্যায়িকার কিয়দংশ প্রদর্শিত হইতেছে। ছান্দোগ্য উপনিষদের একটি আখ্যায়িকায় শ্রুত হয় যে, সত্যকাম বাল্যকালে পিতৃহীন হন। তিনি উপনীত হইবার অভিলাষে মাতার নিকট গোত্রের কথা জিজ্ঞাসা করিলেন। মাতা জবালা বলিলেন যে, "আমি যৌবনকালে তোমাকে লাভ করিয়াছি। তৎপরেই তোমার পিতা পরলোকে গমন করেন। আমি অতিথিপরিচর্য্যাদিকার্য্যে

নিতান্ত ব্যাপৃতা থাকায় তোমার পিতার নিকট গোত্রের কথা জিজ্ঞাসা করিতে পারি নাই। আমার নাম জবালা, তোমার নাম সত্যকাম। অতএব জবালার পুত্র সত্যকাম বলিয়াই তুমি গুরুর নিকট আত্মপরিচয় দিও।" সত্যকাম গৌতমের নিকট উপস্থিত হইয়া উপনীত হইবার প্রার্থনা জানাইলে গৌতম তাঁহার গোত্র জিজ্ঞাসা করেন। সত্যকাম বলিলেন যে, তিনি গোত্র জানেন না, তিনি জবালার পুত্র সত্যকাম, এইমাত্র জানেন। গৌতম বলিলেন, "নৈতদব্রাহ্মণো বিবক্তুমর্হতি"—ব্রাহ্মণ না হইলে এরূপ সরল কথা বলিতে পারে না। মহাভারতে কথিত হইয়াছে যে, ব্রাহ্মণ বলিয়া পরিচয় দিয়া কর্ণ পরশুরামের নিকট ধনুর্ব্বিদ্যা শিক্ষা করিতেছিলেন। একদিন কর্ণের উরুদেশে মস্তকস্থাপন করিয়া পরশুরাম নিদ্রিত হন। ইত্যবসরে একটি সামুদ্রকীট কর্ণের উরুদেশের খানিকটা মাংস তুলিয়া লয়। কর্ণ তাহাতে কিছুমাত্র বিচলিত হইলেন না ; যেমন ছিলেন, তেমনই থাকিলেন। নিদ্রাভঙ্গান্তে সমস্ত অবগত হইয়া পরশুরাম কর্ণকে বলিলেন, "তুমি নিশ্চয় ক্ষত্রিয়, কখনও ব্রাহ্মণ নহ। ব্রাহ্মণ শীতোষ্ণাদি দ্বন্দ্ব সহিতে পারে, ক্ষতযাতনা সহিতে পারে না।" মহাভারতের স্থলান্তরে উক্ত হইয়াছে যে, ব্রাহ্মণের হৃদয় নবনীতের ন্যায় কোমল, বাক্য ক্ষুর-ধারার ন্যায় তীক্ষ্ণ। ক্ষত্রিয়ের ইহা সম্পূর্ণ বিপরীত। অর্থাৎ ক্ষত্রিয়ের হৃদয় ক্ষুরধারার ন্যায় তীক্ষ্ণ, বাক্য নবনীতের ন্যায় কোমল। ঈদৃশ স্বভাব-বৈলক্ষণ্য বিনা কারণে হয় না। গবাশ্বাদির ও মনুষ্যের শরীর শুক্রশোণিত-রূপ উপাদানে নির্ম্মিত হইলেও গবাশ্বাদির শুক্রশোণিত এবং মনুষ্যের শুক্রশোণিতে যেমন বৈলক্ষণ্য আছে বলিয়া গবাশ্বাদির শুক্রশোণিতে মনুষ্য এবং মনুষ্যশুক্রশোণিতে গবাশ্বাদির উৎপত্তি হয় না, সেইরূপ ভিন্ন ভিন্ন মনুষ্যের শুক্রশোণিতেও সত্ত্বাদিগুণের তারতম্য আছে এবং তজ্জন্য ব্রাহ্মণ-ক্ষত্রিয়াদি ভেদ হইবে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। যাঁহারা মুখে জাতিভেদ মানেন না, কার্য্যত তাঁহাদের মধ্যেও জাতিভেদ দেখিতে পাওয়া যায়, ইহা অভিজ্ঞদিগের অপরিজ্ঞাত নহে। শরীরের—কেবল শরীরের নহে—কঙ্কালের অংশবিশেষের মাপ লইয়া আর্য্য-অনার্য্যাদির নির্ণয় করিতে পারা যায়। সুতরাং জাতিভেদ স্বাভাবিক। উচ্চজাতির

পক্ষে নীচজাতির অন্নভোজন শাস্ত্রে নিষিদ্ধ। তাহা দ্বারা সত্ত্বগুণ অভিভূত এবং মলিন হইয়া পড়ে,—গুণান্তরের উদ্ভব ও প্রাধান্য হইয়া থাকে। সত্ত্বগুণের বিশুদ্ধতা ভিন্ন মুক্তিলাভ নিতান্ত অসম্ভব। যেরূপ বলা হইল, তাহাতে বুঝা যাইতেছে যে, ব্রাহ্মণত্বাদিজাতি শরীরগত, আত্মগত নহে। মনুষ্যশরীরে,—কেবল মনুষ্যশরীরেও নহে, সমস্ত জড়পদার্থে এক অনির্ব্বচনীয় শক্তি ওতপ্রোতভাবে রহিয়াছে এবং পরস্পরের প্রতি পরস্পরগত শক্তির কার্য্য চলিতেছে। মনুষ্যের হস্ত হইতে একপ্রকার শক্তির বিকাশ হইয়া থাকে। শাস্ত্রকারেরা ইহা লক্ষ্য করিয়া থাকিবেন, তজ্জন্যই দেবতীর্থ ও পিতৃতীর্থাদির উপদেশ প্রদত্ত হইয়া থাকিবে এবং কেবল হস্তদ্বারা পরিবেষণ নিষিদ্ধ হইয়াছে। কে জানে যে, ঐ শক্তি আহার্য্যবস্তুর উপর কিরূপ কার্য্য করিবে। বর্ত্তমান বিজ্ঞান কোনরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত না হইলেও হিপ্‌নটিজ্‌ম্ (Hypnotism) প্রভৃতি হইতেছে। এক মনুষ্যশরীরের কোন অপরিজ্ঞাত শক্তি অপর মনুষ্যশরীরে স্বপ্রভাব প্রকাশ করিতেছে। সুতরাং বিজ্ঞানসিদ্ধ নহে বলিয়া এ সকল বিষয়ে আপত্তি করা সঙ্গত হইবে না। বিজ্ঞান সমস্ত বিষয় নির্ণয় করিতে পারে না। বর্ত্তমান বিজ্ঞান দৃষ্ট উপকার-অপকার নির্দ্দেশ করিতে পারে মাত্র। অদৃষ্ট উপকার-অপকার বা ধর্ম্মাধর্ম্মের নিরূপণ বর্ত্তমান বিজ্ঞানের সীমার বহির্ভূত।

পক্ষান্তরে, অদৃষ্ট উপকার-অপকার বা ধর্ম্মাধর্ম্মের প্রতি প্রধানত লক্ষ্য রাখিয়া শাস্ত্রীয় উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে। যে উপদেশের যুক্তি বা দৃষ্ট উপকার-অপকার পরিলক্ষিত হয়, ঐ উপদেশও যুক্তি-বা-দৃষ্ট-উপকার-অপকারমাত্রমূলক নহে। উহাও প্রধানত ধর্ম্মাধর্ম্মমূলক। বিজ্ঞান যদি কালে ধর্ম্মাধর্ম্ম নিরূপণ করিতে সক্ষম হয়, তবে শাস্ত্রীয় উপদিষ্ট বিষয়গুলি বৈজ্ঞানিকসত্য বলিয়া নির্দ্ধারিত হইবে, সন্দেহ নাই। রাত্রিকালে বৃক্ষমূলে অবস্থান না করা এবং উত্তরদিকে মস্তক রাখিয়া শয়ন না করা কিছুকাল পূর্ব্বে ভয়ানক কুসংস্কার বলিয়া বিবেচিত হইত। এখন কিন্তু বিজ্ঞান উহার সমর্থন করিতেছে। কালে কি হইবে, কোথাকার জল কোথায় দাঁড়াইবে, তাহা কে বলিতে পারে। সকলেই স্বীকার করেন যে, বিজ্ঞান এখনও চরম উন্নতি প্রাপ্ত হয় নাই। যে সামান্য নিদর্শনের উল্লেখ করা

হইল, তদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে, অসম্পূর্ণ বিজ্ঞানের সাহায্যে শাস্ত্রীয় উপদেশের সত্যাসত্যতা নির্ণয় করিতে যাওয়া বা শাস্ত্রের বৈজ্ঞানিক ব্যাখ্যা করিতে যাওয়া বিড়ম্বনামাত্র। ঋষিদিগের অতীন্দ্রিয়ার্থবিজ্ঞানে সন্দেহ করা সঙ্গত নহে। কেন না, যোগপ্রভাব অবর্ণনীয়। বিশেষত, তাঁহারা যে সকল উপদেশ দিয়াছেন, তাহা বেদমূলক। তাহার অন্যথা-ভাব হওয়া অসম্ভব। আমরা অতি অল্পবুদ্ধি। ক্ষুদ্রবুদ্ধির সাহায্যে শাস্ত্রীয় উপদেশের সত্যাসত্যতার বিচার করিতে যাওয়া আমাদের পক্ষে ধৃষ্টতা-মাত্র। আমাদের অল্পবুদ্ধির দৃষ্টান্তে ঋষিদের বুদ্ধির পরিমাণ করিতে গেলে ভুল হইবে। যাঁহারা ধর্ম্মবলে বলীয়ান্, তাঁহাদের সামর্থ্য অতুলনীয়। উদয়নাচার্য্য পরিহাসচ্ছলে বলিয়াছেন যে, রামায়ণে বর্ণিত হনুমানের সমুদ্র-লঙ্ঘনবৃত্তান্ত অবগত হইয়া একটি বানরশিশু বিবেচনা করিল যে,"হনুমান্‌ও বানর, আমিও বানর। হনুমান্ যদি সমুদ্রলঙ্ঘন করিতে পারিয়াছেন, তবে আমিই বা পারিব না কেন?" এইরূপ বিবেচনা করিয়া উল্লম্ফন প্রদানপূর্ব্বক কয়েকপদ যাইয়াই সমুদ্রে পতিত হইল। হাবুডুবু খাইয়া অনেক কষ্টে তীরে উঠিয়া বলিল—

অপার এবায়মকূপারো মিথ্যা রামায়ণম্।

অর্থাৎ এই সমুদ্র অপার, ইহা পার হওয়া কাহারও সাধ্যায়ত্ত নহে। রামায়ণ মিথ্যা। আমাদের ক্ষুদ্রবুদ্ধির সাহায্যে ধার্ম্মিক এবং যোগীদিগের সামর্থ্যের পরিমাণ করিতে প্রবৃত্ত হইলে আমাদিগকেও বানরশিশুর দশা প্রাপ্ত হইতে হইবে। শারীরকভাষ্যে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য স্পষ্টভাষায় স্বীকার করিয়াছেন যে, পূর্ব্বতনদিগের সামর্থ্য আমাদের সামর্থ্যদ্বারা অনুমিত বা তুলনীয় হইতে পারে না।

সে যাহা হউক, উপদেশভেদে অধিকারিভেদের ব্যবস্থা বর্ত্তমানকালেও দেখিতে পাওয়া যায়। যিনি প্রবেশিকা পরীক্ষায় কৃতকার্য্যতা লাভ করিয়াছেন, তাঁহাকেই পরবর্ত্তী উচ্চ উপদেশ গ্রহণের অধিকার দেওয়া হয়। বর্ণপরিচয় না হইলে বানানের শিক্ষা দেওয়া হয় না,—হইতে পারে না। শিশুকে একদিনে পণ্ডিত করিয়া তুলিতে চাহিলে শিশুর পরকাল নষ্ট করা হয়। গণিতশিক্ষার্থীদিগকে প্রথমত স্থূল-স্থূল নিয়মের শিক্ষা

দিয়া তাহাদের অভিজ্ঞতাবুদ্ধি হইলে পরে সূক্ষ্ম-সূক্ষ্ম বিষয়ের উপদেশ দেওয়া হয়। বেদান্তের উপদেশসম্বন্ধেও তদ্রূপ বিবেচনা করা কর্ত্তব্য। বেদান্ত অধ্যাত্মশাস্ত্র। যিনি অধ্যাত্মজগতে বিচরণের উপযুক্ত সংযম লাভ করিয়াছেন, তাঁহার পক্ষেই বেদান্ত-উপদেশ সফল হইবার আশা করা যায়। আমাদের ন্যায় অসংযত চিত্তের পক্ষে বেদান্ত-উপদেশের ফলপ্রত্যাশা কার্য্যকরী হইতে পারে না।

প্রথম-অনুবন্ধ অর্থাৎ অধিকারী বলা হইল। এখন সংক্ষেপে অপরাপর অনুবন্ধের পরিচয় দেওয়া যাইতেছে। জীবাত্মা ও পরমাত্মা বা ব্রহ্মের ঐক্য বেদান্তশাস্ত্রের বিষয় অর্থাৎ প্রতিপাদ্য। সাধারণত জীবাত্মা ব্রহ্মভিন্ন-রূপে প্রতীয়মান হইলেও বেদান্তশাস্ত্র বুঝাইয়া দেয় যে, জীবাত্মা বস্তুগত্যা ব্রহ্মভিন্ন নহে, ব্রহ্মস্বরূপ। জীবব্রহ্মের ঐক্যরূপ বিষয় এবং বেদান্তশাস্ত্র, এই উভয়ের মধ্যে প্রতিপাদ্যপ্রতিপাদক ভাব সম্বন্ধ। অর্থাৎ জীবব্রহ্মের ঐক্য বেদান্তশাস্ত্রের প্রতিপাদ্য, বেদান্তশাস্ত্র তাহার প্রতি-পাদক। বেদান্তশাস্ত্রের প্রয়োজন মুক্তি। মুক্তি কিনা অজ্ঞান বা অবিদ্যার নিবৃত্তি এবং স্বস্বরূপ আনন্দের অবাপ্তি। এই মুক্তি জীবব্রহ্মের ঐক্য-সাক্ষাৎকারসাধ্য। অর্থাৎ জীব ও ব্রহ্মের ঐক্যের সাক্ষাৎকার হইলে মুক্তিলাভ করা যায়। আপত্তি হইতে পারে যে, সংসারদশাতেও স্বস্বরূপ আনন্দের অন্যথাভাব নাই। কেন না, বস্তুস্বরূপের অন্যথাভাব অসম্ভব। সুতরাং স্বস্বরূপ আনন্দ নিত্যপ্রাপ্ত বলিয়া তাহার প্রাপ্তি হইতে পারে না। অপ্রাপ্ত বস্তুরই প্রাপ্তি হইতে পারে। যাহা নিত্যপ্রাপ্ত, তাহার আর প্রাপ্তি হইবে কি? স্বস্বরূপ আনন্দের প্রাপ্তি হইতে না পারিলে জীব-ব্রহ্মের ঐক্যসাক্ষাৎকার তাহার সাধনও হইতে পারে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, নিত্যপ্রাপ্ত বস্তুও মিথ্যাজ্ঞান বা ভ্রমবশত অপ্রাপ্ত বলিয়া বোধ হয়। ঐ ভ্রম অপনীত হইলে তাহা প্রাপ্তরূপে প্রতীয়মান হইয়া থাকে। কণ্ঠগত চামীকর বা স্বর্ণহার নিত্যপ্রাপ্ত হইলেও বিস্মরণ-অবস্থায় অপ্রাপ্ত এবং ঐ বিস্মরণ অপগত হইলে উহাই আবার প্রাপ্ত বলিয়া প্রতীয়মান হয়। সেইরূপ আনন্দ আত্মার স্বরূপ হইলেও সংসারদশায় অবিদ্যাদোষে তাহা সম্যক্ প্রতিভাত হয় না, সুতরাং অপ্রাপ্ত বলিয়া বোধ

হয়। বিদ্যাদ্বারা অবিদ্যানিবৃত্তি হইলে তাহাই সম্যক্‌রূপে প্রতিভাত হয় বলিয়া তখন উহা প্রাপ্ত-হইল-রূপে বিবেচিত হয়। সংসারাবস্থায় অবিদ্যাদোষে আত্মার আনন্দরূপত্ব বিশেষরূপে প্রতীয়মান হয় না বটে, কিন্তু সামান্যরূপে প্রতীয়মান হইয়া থাকে। যেমন কোন গৃহে কতগুলি বালক বেদাধ্যয়ন করিলে গৃহান্তরস্থিত পিতা সামান্যরূপে জানিতে পারেন যে, তাঁহার পুত্রও বেদাধ্যয়ন করিতেছে, কিন্তু তাঁহার পুত্রের বেদাধ্যয়নধ্বনি বিশেষরূপে জানিতে পারেন না; সেইরূপ আত্মার আনন্দরূপত্ব সংসারদশায় সামান্যরূপে প্রতিভাত হইলেও বিশেষরূপে প্রতিভাত হয় না। বিশেষরূপে প্রতিভাত না হইলেও কোন অবস্থাতেই আত্মার আনন্দরূপত্বের অন্যথা হয় না। আত্মা চৈতন্যস্বরূপ। আত্মচৈতন্যপ্রভাবে জড়বর্গ প্রকাশিত হয়। জড়বর্গ স্বপ্রকাশ নহে। এইজন্য জড়বর্গ আত্মা নহে। আত্মা চেতন। আত্মা নিত্য। আত্মার শরীরাদির এবং তাহার সম্বন্ধের উৎপত্তি ও বিনাশ থাকিলেও আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ নাই। সুতরাং আত্মা নিত্য। যাহা নিত্য, তাহা অসত্য হইতে পারে না। এইজন্য আত্মা সত্যস্বরূপ। অতএব—

বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম। সত্যং জ্ঞানমনন্তং ব্রহ্ম।

এই ব্রহ্মলক্ষণ আত্মাতে সম্পূর্ণরূপে সঙ্গত হইতেছে। ব্রহ্মলক্ষণ আত্মাতে সঙ্গত হইতেছে বলিয়া আত্মা ও ব্রহ্ম এক। আত্মা ও ব্রহ্মের একত্বপ্রতিপাদন করাই বেদান্তশাস্ত্রের উদ্দেশ্য। আত্মা ও ব্রহ্মের একত্বই বেদান্তশাস্ত্রের বিষয়।

জীবাত্মা ও ব্রহ্ম এক হইলেও অনাদি অবিদ্যা বা অজ্ঞানবশত জীবাত্মার সংসার বা বন্ধ হইয়া থাকে। অজ্ঞানের আবরণ ও বিক্ষেপ নামে দুইটি শক্তি আছে। অনেক সময়ে রজ্জুতে সর্পভ্রম হয়। রজ্জুর জ্ঞান থাকিলে সর্পভ্রম হয় না। রজ্জুর অজ্ঞান সর্পভ্রমের কারণ। রজ্জুর অজ্ঞান আবরণশক্তিদ্বারা রজ্জুস্বরূপের আবরণ করে, পরে বিক্ষেপশক্তিদ্বারা রজ্জুতে সর্প উদ্ভাবিত করে। আত্মা বা ব্রহ্মবিষয়ক অজ্ঞানও আবরণশক্তিদ্বারা আত্মা বা ব্রহ্মস্বরূপের আবরণ করিয়া বিক্ষেপশক্তিদ্বারা আত্মাতে কর্তৃত্বভোক্তৃত্বাদি ধর্মের ও আকাশাদি প্রপঞ্চের উদ্ভাবন করে। আকাশে মেঘ

হইলে আদিত্যমণ্ডল দৃষ্টিগোচর হয় না। বোধ হয় যে, মেঘ আদিত্যমণ্ডল আবৃত করিয়াছে। তাহা কিন্তু সত্য নহে। কারণ, অল্প মেঘ অনেকযোজন-বিস্তৃত আদিত্যমণ্ডল আবৃত করিতে পারে না। মেঘ দ্রষ্টার লোচনপথ আবৃত করে, তাহাতেই আদিত্যমণ্ডলের আবরণভ্রম হয়। সেইরূপ, পরিচ্ছিন্ন অজ্ঞান অপরিচ্ছিন্ন অসংসারী আত্মাকে বস্তুগত্যা আবৃত করিতে পারে না, কিন্তু অবলোকয়িতা বা বোদ্ধার বুদ্ধি আবৃত করে। তাহাতেই আত্মা আবৃত হইয়াছে বলিয়া বোধ হয়। আত্মার স্বরূপ আবৃত হইলে প্রকৃত আত্মবোধ হইতে পারে না। তখন অবলোকয়িতা বা বোদ্ধা দিশেহারা হইয়া অনাত্মাকে আত্মা, এবং অনাত্মার ধর্ম্মকে আত্মার ধর্ম্ম বলিয়া বোধ করে। এই বোধের অপর নাম অধ্যাস। "আমি মনুষ্য," ইহা অনাত্মাতে আত্মাধ্যাসের উদাহরণ। ইহার নামান্তর তাদাত্ম্যাধ্যাস। "আমি স্থূল, আমি কৃশ" ইত্যাদি আত্মাতে দেহধর্ম্মের অধ্যাসের উদাহরণ। কেন না, স্থূলত্বাদি দেহধর্ম্ম, তাহা আত্মাতে অধ্যস্ত হইতেছে। "আমি অন্ধ, আমি বধির" ইত্যাদি আত্মাতে ইন্দ্রিয়ধর্ম্মের অধ্যাসের উদাহরণ। "ইহা আমার" ইত্যাদি মমকারের নাম সংসর্গাধ্যাস। অধ্যাসপরম্পরা অনাদি। তন্মধ্যে পূর্ব্ব-পূর্ব্ব অধ্যাস বা তজ্জনিত সংস্কার পর-পর অধ্যাসের কারণ। আত্মা বস্তুগত্যা অচ্ছেদ্য, অভেদ্য, অদাহ্য। কেহ আত্মার ইষ্ট বা অনিষ্ট সংঘটন করিতে পারে না। কারণ, প্রকৃতপক্ষে আত্মার ইষ্ট বা অনিষ্ট নাই। সুতরাং যিনি আত্মতত্ত্বজ্ঞ, তাঁহার রাগদ্বেষ হওয়া অসম্ভব। দেহ ও ইন্দ্রিয়াদির ইষ্ট এবং অনিষ্ট হইতে পারে। অধ্যাসবশত দেহাদির ইষ্ট ও অনিষ্ট আত্মার ইষ্ট ও অনিষ্ট বলিয়া বিবেচিত হয়। সুতরাং ঐ ইষ্ট ও অনিষ্ট বিষয়ে রাগদ্বেষের, রাগদ্বেষবশত প্রবৃত্তির আবির্ভাব এবং প্রবৃত্তি হইলে আচরিত কর্ম্মের ফলভোগ করিতে হয়। কর্ম্মফলভোগ সুখদুঃখের উপলব্ধি ভিন্ন অন্য কিছু নহে। শরীর ভিন্ন সুখদুঃখের উপলব্ধি হইতে পারে না। সুতরাং সুখদুঃখের উপলব্ধির জন্য অর্থাৎ কর্ম্মফলভোগের জন্য জন্মপরিগ্রহ করিতে হয়। মোহান্ধ মানব ভোগের জন্য কর্ম্ম করে এবং কর্ম্ম করিবার জন্য ভোগ করে। যে-জাতীয় দ্রব্যের উপভোগে সুখানুভব হয়, সেই-জাতীয় দ্রব্যের সম্পাদনপ্রবৃত্তি

স্বাভাবিক ও প্রত্যক্ষসিদ্ধ। অধ্যাস এই অনর্থপরম্পরার নিদান। প্রকৃত-রূপে আত্মানাত্মবিবেক হইলে এ সকল কিছুই থাকে না। পশ্বাদির আত্মা-নাত্মবিবেক নাই। পশ্বাদির সমস্ত ব্যবহার অবিবেকপূর্ব্বক, ইহা সর্ব্বসম্মত। মনুষ্যের লৌকিকব্যবহার পশ্বাদির ব্যবহারের সদৃশ বা অনুরূপ। পশ্বাদি ও মনুষ্য উভয়েই শব্দাদি বিষয়ের সহিত শ্রবণাদি ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে শব্দাদিবিজ্ঞান যদি প্রতিকূল বলিয়া বিবেচিত হয়, তবে তাহা হইতে নিবৃত্ত এবং শব্দাদিবিজ্ঞান অনুকূল বলিয়া বিবেচিত হইলে তদ্বিষয়ে প্রবৃত্ত হয়। কোন পুরুষ হস্তদ্বারা দণ্ড উত্তোলিত করিয়া পশ্বাদির অভিমুখে ধাবমান হইলে, এ ব্যক্তি আমাকে হনন করিতে ইচ্ছা করিতেছে, এইরূপ বুঝিয়া তাহারা পলায়ন করে। পক্ষান্তরে, তৃণপূর্ণহস্ত পুরুষ দেখিতে পাইলে তাহার নিকট উপস্থিত হয়। মনুষ্যও সেইরূপ খড়্গপাণি ক্রূরদৃষ্টি পুরুষ ক্রোধভরে নিকটে আসিতেছে দেখিতে পাইলে পলায়ন করে, সৌম্যদৃষ্টি উপহারপাণি পুরুষের নিকটে উপস্থিত হয়। সুতরাং পশ্বাদির ন্যায় মনুষ্যের লৌকিকব্যবহার অবিবেকমূলক, ইহা অনায়াসে বলা যাইতে পারে। শাস্ত্রীয় বিধিপ্রতিষেধের ফল প্রায়শ পরলোকেই হইয়া থাকে। স্বর্গাদিলাভের জন্য অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্মের বিধান এবং নরকনিবা-রণের জন্য কলঞ্জভক্ষণাদির প্রতিষেধ হইয়াছে। যে দেহদ্বারা কর্ম্মের অনুষ্ঠান হয়, ঐ দেহদ্বারা স্বর্গভোগ একান্ত অসম্ভব। কারণ, পরলোকে ঐ দেহ থাকে না, ঐ দেহ ভস্মীভূত হইয়া যায়। অতএব বর্ত্তমান দেহ ভস্মীভূত হইলেও দেহান্তর পরিগ্রহপূর্ব্বক স্বর্গাদিফল ভোগ করিতে পারে, এইরূপ দেহাতিরিক্ত ভোক্তা আছে; ঈদৃশ জ্ঞান না হইলে পারলৌকিক কর্ম্মের অনুষ্ঠান হইতে পারে না। সুতরাং পরলোকসম্বন্ধী আত্মার জ্ঞান ভিন্ন শাস্ত্রীয়ব্যবহার হইতে পারে না বটে, কিন্তু শাস্ত্রীয়ব্যবহারে সামান্যত দেহাতিরিক্ত আত্মজ্ঞান অপেক্ষিত হইলেও আত্মতত্ত্বজ্ঞান অপেক্ষিত নহে। প্রত্যুত বেদান্তপ্রতিপাদ্য ব্রাহ্মণক্ষত্রিয়াদিভেদাতীত অসংসারী আত্মতত্ত্বজ্ঞান শাস্ত্রীয়ব্যবহারের অনুকূল না হইয়া বরং প্রতি-কূল হইয়া পড়ে। কেন না, অসঙ্গ আত্মতত্ত্বের অববোধ ভোগার্থ কর্ম্মের বিরোধী। বস্তুগত্যা অসঙ্গ আত্মার সুখদুঃখভোগ হইতে পারে না।

অতএব বেদান্তপ্রতিপাদ্য আত্মতত্ত্ববোধ শাস্ত্রীয়ব্যবহারের প্রতিকূল ভিন্ন অনুকূল নহে। অধিকন্তু শাস্ত্রীয় কর্ম্মকলাপ ব্রাহ্মণাদিবর্ণের পক্ষে বিহিত। স্বধনদ্বারা কর্ম্মের অনুষ্ঠান করিবে, ইহা শাস্ত্রের আদেশ। পক্ষান্তরে, ব্রাহ্মণত্বাদি জাতি দেহগত, আত্মগত নহে। অথচ "আমি ব্রাহ্মণ, এই ধন আমার" ইত্যাদিরূপে আত্মাতে দেহধর্ম্ম ব্রাহ্মণত্বাদির এবং ধনাদিতে আত্মীয়ত্বের অধ্যাস ভিন্ন শাস্ত্রীয়ব্যবহার বা কর্ম্মানুষ্ঠান হইতে পারে না। সুতরাং লৌকিকব্যবহারের ন্যায় শাস্ত্রীয়ব্যবহারও অবিবেকপূর্ব্বক বা অধ্যাসমূলক। অদ্বৈতবাদে জীবাত্মা ও ব্রহ্ম এক হইলেও এবং ব্রহ্মের পক্ষে বিধিনিষেধ না থাকিলেও যেরূপে শাস্ত্রীয়ব্যবহার বা বিধিপ্রতিষেধের সামঞ্জস্য বা উপপত্তি হয়, তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। অধ্যাসও অবিদ্যার কার্য্য বলিয়া অবিদ্যারূপে পরিগণিত। এতদ্দ্বারা স্পষ্টই প্রতীতি হইতেছে যে, বিদ্যাদ্বারা অবিদ্যা বিনষ্ট হইলে শাস্ত্রীয়ব্যবহার বা বিধিপারতন্ত্র্য থাকিতে পারে না। অনেকে অবিদ্যাপরিমুক্ত না হইয়াও সুবিধাবোধে শাস্ত্রাদেশের একাংশ প্রতিপালন করিতেছেন অর্থাৎ বিধিপারতন্ত্র্য ছাড়িয়া দিয়াছেন।

সে যাহা হউক, বুঝা যাইতেছে যে, আত্মা বস্তুগত্যা অসঙ্গ, পদ্মপত্রের ন্যায় নির্লিপ্ত এবং সুখদুঃখপরিশূন্য হইলেও অবিদ্যাবশত আত্মার সংসার, পুণ্যপাপের লেপ এবং সুখদুঃখভোগ হয়। সুতরাং অবিদ্যা সমস্ত অনর্থের মূল। বিদ্যাদ্বারা সর্ব্বানর্থমূল অবিদ্যার বিনাশসম্পাদন বুদ্ধিমানের কর্ত্তব্য। কিন্তু জিজ্ঞাস্য হইতেছে যে, আলোকে অন্ধকারের ন্যায় স্বপ্রকাশ আত্মাতে অবিদ্যা কিরূপে থাকিতে পারে? দ্বিতীয়ত আত্মা ইচ্ছাপূর্ব্বক নিজের অনর্থকর মিথ্যাজ্ঞান অবলম্বন করিবে, ইহাও একান্ত অসম্ভব। কোন বুদ্ধিমান্ ইচ্ছাপূর্ব্বক নিজের অনিষ্টকর বিষয় অবলম্বন করিতে পারে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, উভয়ই সম্ভবপর, কিছুই অসম্ভব নহে। পেচকাদি কতকগুলি প্রাণী দিবান্ধ। তাহারা দিবসে দেখিতে পায় না। প্রচণ্ড সূর্য্যালোকে তাহারা বিবেচনা করে যে, এখন ঘোর অন্ধকার। সুতরাং স্বপ্রকাশ আত্মাতে অবিদ্যার প্রসর বা কল্পনা নিতান্ত অসম্ভব বলিয়া বিবেচিত হইতে পারে না। দেখিতে পাওয়া যায় যে,

অনেকস্থলে লোকে বিপরীতকল্পনা এবং নিজের অনিষ্টকর বিষয় অবলম্বন করিয়া কষ্টভোগ করিয়া থাকে। সকলেই অবগত আছেন, পিতামাতা হিতোপদেশ এবং হিতকর কার্য্যে নিযুক্ত করিলে অনেকসময় বালক তাহা অহিতকর এইরূপ মিথ্যাকল্পনা করিয়া মনঃকষ্ট অনুভব করে—রোদন করে। কেবল বালকের কথাই বা বলি কেন? আমরাও সময়ে সময়ে হিতোপদেশকে অহিতোপদেশ এবং সদভিপ্রায়ে প্রযুক্ত বাক্যে অসদভিপ্রায়ের কল্পনা করিয়া অসমঞ্জসবোধে দুঃখিত এবং উপদেষ্টার প্রতি অসন্তুষ্ট হই। নরহত্যাকারী এবং পরদ্রব্যাপহারী জানে যে, নরহত্যা এবং পরদ্রব্যের অপহরণ নিজের অনর্থহেতু। তথাপি তাহারা নরহত্যা এবং পরদ্রব্যের অপহরণ করে। উদাহরণবাহুল্যের প্রয়োজন নাই। জানিয়া-শুনিয়া নিজের অনিষ্টকর অনুষ্ঠানের প্রচুর দৃষ্টান্ত লোকে দেখিতে পাওয়া যায়। একটি ন্যায় আছে যে, "ন হি দৃষ্টে অনুপপন্নং নাম"—অর্থাৎ যাহা দেখা যায়, তাহাতে অনুপপত্তির আশঙ্কা হইতে পারে না। স্বপ্রকাশ আত্মাতে অবিদ্যা কিরূপে থাকিতে পারে, অবিদ্যা কাহার?—এ বিষয়ে পূর্ব্বাচার্য্যগণ বিস্তর আলোচনা করিয়াছেন। সংক্ষেপে তাহার যৎকিঞ্চিৎ আভাসমাত্র প্রদর্শিত হইতেছে। একজন আচার্য্য বলিয়াছেন—

স্বপ্রকাশে কুতোঽবিদ্যা তাং বিনা কথমাবৃতিঃ।
ইত্যাদিতর্কজালানি স্বানুভূতির্গ্রসত্যসৌ॥
স্বানুভূতাববিশ্বাসে তর্কস্যাপ্যনবস্থিতেঃ।
কথং বা তার্কিকম্মন্যস্তত্ত্বনিশ্চয়মাপ্নুয়াৎ॥
বুদ্ধ্যারোহায় তর্কশ্চেদপেক্ষ্যেত তথা সতি।
স্বানুভূত্যনুসারেণ তর্ক্যতাং মা কুতর্ক্যতাম্॥

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, স্বপ্রকাশ আত্মাতে কিরূপে অবিদ্যা থাকিবে? অবিদ্যা না থাকিলেই বা কিরূপে আত্মার স্বরূপের আবরণ হইবে?—ইত্যাদি তর্কজালকে স্বানুভব গ্রাস করে অর্থাৎ নিরাকৃত করে। অর্থাৎ নিজের অনুভবেই ঐ সকল তর্কের অকিঞ্চিৎকরত্ব প্রতিপন্ন হয়। কেন না, "আমি অজ্ঞ, আমাকে আমি জানি না"—এইরূপ অনুভব প্রত্যক্ষ। স্বানুভবের প্রতি বিশ্বাস না করিলে, যিনি নিজেকে তার্কিক বলিয়া বিবে-

চনা করেন, তিনি কিরূপে তত্ত্বনিশ্চয় করিবেন ? কারণ, তর্ক ত অবস্থিত হয় না। দেখিতে পাওয়া যায় যে, একজন তার্কিক যে তর্কের উপন্যাস করেন, অপর তার্কিক তাহা তর্কাভাসরূপে প্রতিপন্ন করেন, তাহার তর্কও অন্য তার্কিক তর্কাভাসে পরিণত করেন। সুতরাং কেবল তর্ক-দ্বারা তত্ত্বনিশ্চয় হইতে পারে না। অনুভূত বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় হইবার জন্য অর্থাৎ যাহার অনুভব হয় তাহা ভালরূপে বুঝিবার জন্য বা তাহাতে দৃঢ়-বিশ্বাসস্থাপনের জন্য তর্কের অপেক্ষা হইতে পারে বটে, কিন্তু তাহা হইলে নিজের অনুভব অনুসারে তর্ক করা উচিত, কুতর্ক করা উচিত নহে। ফলত যখন সকলেই নিজের অজ্ঞান অনুভব করিতেছেন, তখন অজ্ঞান কাহার, এ প্রশ্নই উঠিতে পারে না। স্বপ্রকাশ আত্মাতে অজ্ঞান কিরূপে সম্ভবপর হয়, এ প্রশ্ন হইতে পারিলেও তাহার কোন মূল্য নাই। কেন না, স্বপ্রকাশ আত্মাতে অজ্ঞান যখন সাক্ষাৎ অনুভূত হইতেছে, তখন অজ্ঞানের অস্তিত্বে সন্দেহ হইবার কারণ নাই। সুতরাং অজ্ঞানসত্তার কারণনির্ণয় না হইলেও কিছু ক্ষতিবৃদ্ধি হইতে পারে না। তাদৃশ অনুভব হয় বলিয়া আচার্য্যেরা বলেন যে, নিত্য স্বপ্রকাশ চৈতন্য অজ্ঞানের বিরোধী নহে। কেন না, নিত্য স্বপ্রকাশ চৈতন্যে অজ্ঞানের অনুভব হইতেছে। নিত্য স্বপ্রকাশ চৈতন্যে অজ্ঞানের অনুভব হইতেছে বলিয়া নিত্য স্বপ্রকাশ চৈতন্যকে অজ্ঞানের বিরোধী বলা যাইতে পারে না। কারণ, বিরোধ ও অবিরোধ অনুভব অনুসারে নির্ণীত হয়। বিবেক-বা-বিচারজনিত যথার্থজ্ঞান হইলে অজ্ঞান বিনষ্ট হয়, সুতরাং বিবেকজনিত জ্ঞান অজ্ঞানের বিরোধী। পূর্ব্বাচার্য্যেরা আরও বলিয়াছেন—

তুচ্ছাঽনির্ব্বচনীয়া চ বাস্তবী চেত্যসৌ ত্রিধা।
জ্ঞেয়া মায়া ত্রিভির্বোধৈঃ শ্রৌতযৌক্তিকলৌকিকৈঃ॥

ইহার তাৎপর্য্য এই—রজ্জুগোচর অজ্ঞান রজ্জুস্বরূপ আবৃত করিয়া তাহাতে সর্পের উদ্ভাবন করে। রজ্জুতত্ত্বসাক্ষাৎকার হইলে রজ্জুগোচর অজ্ঞান এবং তৎকার্য্য সর্প বাধিত হয়। রজ্জুতত্ত্বসাক্ষাৎকারের পূর্ব্বে রজ্জুগোচর অজ্ঞান ও তৎকার্য্য সর্প বাধিত বলিয়া বোধ হয় না বটে, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে তৎকালেও তাহা বাধিতই থাকে। অর্থাৎ তৎকালেও রজ্জুসর্পের বাস্তবিক

অস্তিত্ব নাই। সেইরূপ আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারের পরে অজ্ঞান এবং তৎকার্য্য বাধিত হয়। আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকারের পূর্ব্বে অজ্ঞান ও তৎকার্য্য বাধিত বলিয়া প্রতীয়মান না হইলেও তৎকালেও উহা বাধিতই থাকে। যাহা নিত্য বাধিত, তাহার বাস্তবিক অস্তিত্ব হইতে পারে না। এইজন্য শ্রুতি বলিয়াছেন, আত্মা নিত্যমুক্ত। তাহার বন্ধ বাস্তবিক নহে, সুতরাং মুক্তি-লাভও বাস্তবিক নহে। অতএব শাস্ত্রদৃষ্টিতে অবিদ্যা তুচ্ছ অর্থাৎ আকাশ-কুসুমের ন্যায় অলীক। যুক্তিদৃষ্টিতে অনির্বাচ্য। অবিদ্যা নাই, ইহা বলা যায় না; কেন না, স্পষ্ট প্রতীয়মান হইতেছে। অবিদ্যা আছে, ইহাও বলা যায় না; যেহেতু তাহা নিত্য বাধিত। যাহা নিত্য বাধিত, তাহার বাস্তবিক অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। লোকদৃষ্টিতে অবিদ্যা ও তৎকার্য্য উভয়ই বাস্তবিক। কারণ, সমস্ত লোকে তাহা অনুভব করিতেছে। চার্ব্বাক ভিন্ন সমস্ত দার্শনিক স্বীকার করেন যে, আত্মা দেহ হইতে অতিরিক্ত। তাহার সংসার মিথ্যাজ্ঞানমূলক। তত্ত্বজ্ঞানদ্বারা মিথ্যাজ্ঞান অপনীত হইলে আত্মার মোক্ষলাভ হয়। যে মিথ্যাজ্ঞান সমস্ত লোকে অনুভব করিতেছে, প্রায় সমস্ত দার্শনিকেরা একবাক্যে স্বীকার করিতে-ছেন, তাহা সমর্থন করিবার জন্য বাক্যব্যয় নিষ্প্রয়োজন। একজন গ্রন্থকার যথার্থ বলিয়াছেন—

অসিদ্ধেষু হি সাধনান্যুপযুজ্যন্তে, ন জাতু সিদ্ধেষু, ন হি মিহিরমরীচি-নিচয়চুম্বিতে বস্তুনি ভবতি দুশ্চক্ষুষোঽপি প্রদীপাপেক্ষা।

অসিদ্ধবিষয় সমর্থন করিবার জন্যই সাধনের অর্থাৎ হেতুর উপযোগিতা। সিদ্ধবিষয়ে সাধনের কিছুমাত্র উপযোগিতা নাই। সূর্য্যকিরণজালদ্বারা প্রকাশিত বস্তুতে দুশ্চক্ষু অর্থাৎ মন্দদৃষ্টি ব্যক্তিরও প্রদীপের অপেক্ষা হয় না।

তৃতীয় লেক্‌চর।

দ্বৈতবাদ ও অদ্বৈতবাদ

দ্বৈতবাদ এবং অদ্বৈতবাদ লইয়া দার্শনিকদিগের মধ্যে বিলক্ষণ মতভেদ পরিলক্ষিত হয়। সূত্রকারের প্রকৃত অভিপ্রায় কি, তদ্বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ থাকিলেও চিরন্তন ব্যাখ্যাকর্ত্তাদিগের মতে বৈশেষিকদর্শন প্রণেতা কণাদ দ্বৈতবাদী। সাংখ্য ও পাতঞ্জল দর্শনেও দ্বৈতবাদ আদৃত হইয়াছে। দ্বৈতবাদে জীবাত্মসকল পরস্পর ভিন্ন, ঈশ্বর এক, সুতরাং জীবাত্মা ঈশ্বর হইতে ভিন্ন, ইহা বলাই বাহুল্য। ন্যায়দর্শন সাধারণত দ্বৈতবাদী হইলেও নৈয়ায়িকশ্রেষ্ঠ উদয়নাচার্য্যের মত অন্যরূপ। তাঁহার মতে ন্যায়দর্শনের মত—"ন দ্বৈতং নাপি চাদ্বৈতম্—দ্বৈতও নহে, অদ্বৈতও নহে। এই চরম বেদান্তমতের কাছাকাছি। উদয়নাচার্য্যের মতে আত্মা দ্বৈতাদ্বৈতবিকল্পাতীত। ন্যায়সূত্রপ্রণেতা গৌতম দ্বৈতাদ্বৈতবিষয়ে কোনরূপ বিচারের অবতারণা করেন নাই। সম্ভবত ইহার প্রতি লক্ষ্য করিয়া উদয়নাচার্য্য উক্তরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়া থাকিবেন। পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে যে, অদ্বৈতবাদ উপনিষদের অভিপ্রেত। দ্বৈতবাদ অবলম্বিত হইলে অদ্বৈতশ্রুতির সহিত বিরোধ উপস্থিত হয়। সাংখ্যদর্শন-প্রণেতা এই বিরোধের সমাধান করিয়াছেন। সাংখ্যদর্শনের সূত্রটি এই—

নাদ্বৈতশ্রুতিবিরোধো জাতিপরত্বাৎ।

আত্মসকল পরস্পর ভিন্ন হইলেও অদ্বৈতশ্রুতির বিরোধ হয় না। কারণ, অদ্বৈতশ্রুতি জাতিপর। ভিন্ন ভিন্ন আত্মাতে এক আত্মত্বজাতি আছে। আত্মত্বজাতির একত্ব-অভিপ্রায়ে আত্মা এক, ইহা শ্রুতিতে বলা হইয়াছে। সমস্ত মনুষ্যে এক মনুষ্যত্বজাতি আছে, সমস্ত অশ্বে এক অশ্বত্বজাতি আছে, সমস্ত ঘটে এক ঘটত্বজাতি আছে। অতএব মনুষ্যসকল,

অশ্বসকল এবং ঘটসকল ব্যক্তিভেদে ভিন্ন ভিন্ন হইলেও যেমন মনুষ্যস্বরূপে সমস্ত মনুষ্য এক, অশ্বস্বরূপে সমস্ত অশ্ব এক, ঘটস্বরূপে সমস্ত ঘট এক, সেইরূপ আত্মসকল পরস্পর ভিন্ন হইলেও আত্মস্বরূপে সমস্ত আত্মা এক, ইহা অনায়াসে বলা যাইতে পারে। একটি ন্যায় আছে যে—

সবিশেষণে বিধিনিষেধৌ বিশেষণমুপসংক্রামতঃ সতি বিশেষ্যে বাধে।

বিশেষণযুক্ত পদার্থে বিধি বা নিষেধ প্রযুক্ত হইলে এবং ঐ বিধি বা নিষেধ বিশেষ্যে বাধিত হইলে উহা বিশেষণে উপসংক্রান্ত হয়।

একটি উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে—

"শিখী বিনষ্টঃ পুরুষো ন নষ্টঃ"—শিখী অর্থাৎ শিখাযুক্ত ব্যক্তি নষ্ট হইয়াছে, পুরুষ নষ্ট হয় নাই। এস্থলে শিখা বিশেষণ, শিখাযুক্ত পুরুষ বিশেষ্য। "শিখী বিনষ্টঃ" ইহা দ্বারা শিখাযুক্ত পুরুষ নষ্ট হইয়াছে, ইহাই সহজত বোধ হয়। কিন্তু পুরুষ নষ্ট হয় নাই বলিয়া উক্ত অর্থ বাধিত অর্থাৎ অসঙ্গত হইয়া পড়ে। অতএব বিশেষণীভূত শিখার সহিত বিনাশের অন্বয় করিতে হইতেছে। এইজন্য "শিখী বিনষ্টঃ" এই বাক্যদ্বারা বুঝিতে হইবে যে, পুরুষের শিখা বিনষ্ট হইয়াছে। শিখাযুক্ত পুরুষ নষ্ট হইলেও "শিখী বিনষ্টঃ" বলা যায়, শিখামাত্র নষ্ট হইলেও "শিখী বিনষ্টঃ" বলা যাইতে পারে। কেন না, শিখামাত্র নষ্ট হইলেও ত শিখাবিশিষ্ট পুরুষ আছে, এরূপ বলা যাইতে পারে না। সুতরাং "শিখী বিনষ্টঃ" বলিবার বাধা নাই। প্রকৃতস্থলে আত্মসকল পরস্পর ভিন্ন বলিয়া বিশেষ্যভূত আত্মার অদ্বৈতত্ব বাধিত হইতেছে। এইজন্য বিশেষণীভূত আত্মত্বের সহিত অদ্বৈতত্বের অন্বয় করিতে হইবে। সুতরাং আত্মসকল পরস্পর ভিন্ন হইলেও অদ্বৈতশ্রুতির সহিত বিরোধ হয় না।

মতান্তরে, "জাতিপরত্বাৎ" এস্থলে জাতিশব্দের অর্থ সামান্য অর্থাৎ সাদৃশ্য। আত্মা এক, এ অর্থে অদ্বৈতশ্রুতির তাৎপর্য্য নহে। আত্মা একরূপ, এই অর্থে অদ্বৈতশ্রুতির তাৎপর্য্য। সমস্ত আত্মাই চৈতন্যস্বরূপ, অসঙ্গ ও অবিকারী। অতএব বুঝিতে হইবে যে, আত্মা অনেক হইলেও সকল আত্মাই সমান বা সদৃশ। অর্থাৎ অদ্বৈতশ্রুতি সকল আত্মার একরূপত্ব প্রতিপাদন করেন, একত্ব প্রতিপাদন করেন না।

জাত্যদ্বৈতবাদীদিগের মত প্রদর্শিত হইল। অবিভাগাদ্বৈতবাদীদিগের মত প্রদর্শিত হইতেছে। ক্ষীর ও নীর পরস্পর ভিন্ন হইলেও মিশ্রিত হইলে যেমন তাহাদের বিভাগ করা যায় না বা ভেদে উপলব্ধি হয় না, অভেদেই প্রতীয়মান হয়; পাত্রদ্বয়স্থিত জল অবশ্য পরস্পর ভিন্ন, কিন্তু উভয় জল মিশ্রিত করিলে যেমন তাহাদের বিভাগ করা যায় না, ভেদে প্রতীতি হয় না, অভেদেই প্রতীতি হয়; সেইরূপ আত্মসকল পরস্পর ভিন্ন হইলেও তাহারা অবিভক্তরূপে অবস্থিত বলিয়া তাহাদের বিভাগ করা যায় না, অদ্বৈতশ্রুতির ইহাই তাৎপর্য্য। সকল আত্মাই চেতন, বিভু বা সর্ব্বগত। তাহাদের স্বাভাবিক বিভাগ হওয়া অসম্ভব। কোন কোন আচার্য্য সাময়িকাদ্বৈতবাদী। সংসার-অবস্থাতে জীবসকল পরস্পর ভিন্ন হইলেও মুক্তি-অবস্থাতে সকল জীবাত্মাই ব্রহ্মে লীন হইয়া যায়। সমুদ্রে বিলীন নদীসকলের ন্যায় তৎকালে আত্মসকলের ভেদ থাকে না। সমুদ্রে বিলীন হইবার পূর্ব্বে যেমন নদীসকল বিভিন্ন থাকে, সংসারদশাতে সেইরূপ আত্মসকলও পরস্পর বিভিন্ন। দ্বৈতবাদীরা ভিন্নভিন্নরূপে অদ্বৈতশ্রুতির উপপত্তি করিয়াছেন বটে, কিন্তু তদ্দ্বারা বিলক্ষণ প্রতিপন্ন হইতেছে যে, অদ্বৈতবাদ অত্যন্ত প্রামাণিক, অদ্বৈতবাদের ভিত্তি নিতান্ত দৃঢ়। তাহা না হইলে দ্বৈতবাদীরা অদ্বৈতবাদ সমর্থন করিতে বাধ্য হইতেন না,—যেন-তেন-প্রকারে অদ্বৈতবাদ সমর্থন করিতেন না।

বৈদান্তিক আচার্য্যেরা সাধারণত অদ্বৈতবাদী হইলেও তাঁহাদের মধ্যেও প্রকারান্তরে দ্বৈতবাদের নিতান্ত অসদ্ভাব নাই। বৈষ্ণব আচার্য্যেরা প্রায় সকলেই বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী। ব্রহ্ম সর্ব্বজ্ঞ, সর্ব্বশক্তিযুক্ত এবং নিখিল-কল্যাণগুণের আশ্রয়। জীবাত্মসকল ব্রহ্মের অংশ, পরস্পর ভিন্ন এবং ব্রহ্মের দাস। জগৎ ব্রহ্মের শক্তির বিকাশ বা পরিণাম, সুতরাং সত্য। সর্ব্বজ্ঞত্বাদিগুণবিশিষ্ট ব্রহ্ম, সত্যত্বাদিগুণবিশিষ্ট জগৎ, এবং কিঞ্চিজ্জ্ঞত্ব ও ধর্ম্মাধর্ম্মাদিগুণবিশিষ্ট জীবাত্মা অভিন্ন। অর্থাৎ জীবাত্মা ও জগৎ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন হইয়াও ভিন্ন নহে। জীব ও ব্রহ্মের স্বরূপ অভিন্ন নহে, পরন্তু আদিত্যের প্রভার ন্যায় জীব ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন নহে, ব্রহ্ম কিন্তু জীব হইতে অধিক। যেমন প্রভা হইতে আদিত্য অধিক, সেইরূপ জীব হইতে ঈশ্বর অধিক।

ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্, সমস্ত কল্যাণগুণের আকর, ধর্ম্মাধর্ম্মাদিশূন্য, জীব তাহার বিপরীত।

ভেদাভেদবাদ, দ্বৈতাদ্বৈতবাদ এবং অনেকান্তবাদ বিশিষ্টাদ্বৈতবাদের নামান্তরমাত্র। ব্রহ্ম একও বটেন, অনেকও বটেন। বৃক্ষ যেমন অনেক-শাখাযুক্ত, ব্রহ্মও সেইরূপ অনেকশক্তিজন্য নানাবিধ-কার্য্যসৃষ্টি-যুক্ত। সুতরাং ব্রহ্মের একত্ব ও নানাত্ব উভয়ই সত্য। বৃক্ষ যেমন বৃক্ষরূপে এক, শাখারূপে নানা; সমুদ্র যেমন সমুদ্ররূপে এক, ফেনতরঙ্গাদিরূপে নানা; মৃত্তিকা যেমন মৃত্তিকারূপে এক, ঘটশরাবাদিরূপে নানা; ব্রহ্মও সেইরূপ ব্রহ্মরূপে এক, জগদ্রূপে নানা। জীব ব্রহ্ম হইতে অত্যন্ত ভিন্ন হইলে জীবের ব্রহ্মভাব হইতে পারে না। উপনিষদে কিন্তু জীবের ব্রহ্মভাব উক্ত হইয়াছে। পক্ষান্তরে, জীব ও ব্রহ্মের অত্যন্ত অভেদ হইলে লৌকিক ও শাস্ত্রীয় সমস্ত ব্যবহার বিলুপ্ত হয়। কেন না, সমস্ত ব্যবহারই ভেদ-সাপেক্ষ। লৌকিক প্রত্যক্ষাদিব্যবহার জ্ঞাতা, জ্ঞেয় এবং জ্ঞানসাধন ভিন্ন হইতে পারে না। ধর্ম্মানুষ্ঠানরূপ শাস্ত্রীয়ব্যবহারও স্বর্গাদিফল, কর্ম্ম, কর্ত্তা, কর্ম্মসাধন এবং কর্ম্মে অর্চ্চনীয় দেবতা, এই সমস্ত ভেদ অপেক্ষা করে। ভেদবুদ্ধি ভিন্ন এ সমস্ত ব্যবহার হইতে পারে না। অথচ এ সমস্ত ব্যবহারের অপলাপ করা যাইতে পারে না। অতএব জীব, জগৎ ও ব্রহ্ম অত্যন্ত ভিন্নও নহে, অত্যন্ত অভিন্নও নহে, কথঞ্চিৎ ভিন্ন এবং কথঞ্চিৎ অভিন্ন। সুতরাং ব্রহ্ম এক এবং অনেক। তন্মধ্যে একত্বাংশ-জ্ঞানে মোক্ষব্যবহার এবং ভেদাংশজ্ঞানে লৌকিক ও বৈদিক ব্যবহার সিদ্ধ হইবে।

শৈবাচার্য্যেরা এবং অদ্বৈতবাদীরা বলেন, এ মত অসঙ্গত। কারণ, বস্তুদ্বয় এককালে পরস্পর ভিন্ন ও অভিন্ন হইতে পারে না। কেন না, ভেদ ও অভেদ পরস্পর বিরোধী। অভেদ কিনা ভেদের অভাব। ভেদ ও ভেদের অভাব এককালে এক বস্তুতে থাকা অসম্ভব। অপিচ—কার্য্য ও কারণ যদি অভিন্ন হয়, তাহা হইলে জগৎ ব্রহ্মের অভিন্ন হইতে পারে। কিন্তু কার্য্য ও কারণ অভিন্ন হইলে যেমন মৃত্তিকারূপে ঘটশরাবাদির এবং সুবর্ণরূপে কুণ্ডলমুকুটাদির একত্ব বলা হয়, সেইরূপ ঘটশরাবাদি ও

কুণ্ডলমুকুটাদিরূপেও একত্ব বলা হয় না কেন? অর্থাৎ ঘটশরাবাদি ও কুণ্ডলমুকুটাদিরূপে যেমন নানাত্ব বলা হয়, সেইরূপ ঐ রূপেই একত্বও বলা হয় না কেন? কারণ, মৃত্তিকা ও ঘটশরাবাদি এবং সুবর্ণ ও কুণ্ডল-মুকুটাদি অভিন্ন হইলে মৃত্তিকাসুবর্ণাদির ধর্ম্ম একত্ব ঘটশরাবাদি ও কুণ্ডলমুকুটাদিতে, এবং ঘটশরাবাদি ও কুণ্ডলমুকুটাদির ধর্ম্ম নানাত্ব মৃৎসুবর্ণাদিতে অবশ্যই আছে, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। কেন না, কার্য্য ও কারণ যখন এক বস্তু, তখন একত্ব ও নানাত্ব ধর্ম্মও অবশ্য কার্য্য ও কারণগত হইবে। এ বিষয়ে অধিক বলা অনাবশ্যক।

কোন কোন আচার্য্য এই দোষ পরিহারের জন্য অন্যরূপ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন, ভেদ ও অভেদ অবস্থাভেদে অবস্থিত। অর্থাৎ অবস্থাভেদে একত্ব ও নানাত্ব উভয়ই সত্য। সংসারাবস্থায় নানাত্ব এবং মোক্ষাবস্থায় একত্ব। অর্থাৎ সংসারাবস্থায় জীব ও ব্রহ্ম ভিন্ন এবং লৌকিক ও শাস্ত্রীয় ব্যবহার সত্য। মোক্ষাবস্থায় জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন এবং তখন লৌকিক ও শাস্ত্রীয় সমস্ত ব্যবহার নিবৃত্ত হয়। এ সিদ্ধান্তও সঙ্গত হয় না। কারণ, "তত্ত্বমসি, অহং ব্রহ্মাস্মি" ইত্যাদিশ্রুতিবোধিত জীবের ব্রহ্মভাব অবস্থাবিশেষনিয়মিত নহে। কেন না, ব্রহ্মাত্মভাববোধক শ্রুতিতে অবস্থাবিশেষের উল্লেখ নাই। জীবের অসংসারিব্রহ্মাভেদ সনাতন অর্থাৎ সর্ব্বদা বিদ্যমান, ইহাই শ্রুতিদ্বারা অবগত হওয়া যায়। শ্রুতিতে উহা সিদ্ধের ন্যায় নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। শ্রুতিবাক্যের অবস্থাবিশেষ অভিপ্রায় কল্পনা করা নিষ্প্রমাণ। "তত্ত্বমসি" এই শ্রুতিবোধিত জীবের ব্রহ্মভাব কোনরূপ প্রযত্ন বা চেষ্টাসাধ্যরূপে নির্দ্দিষ্ট হয় নাই। "অসি" এই পদদ্বারা স্বতঃসিদ্ধ অর্থের প্রজ্ঞাপন করা হইয়াছে মাত্র।

অতএব যাঁহারা বলেন যে, জীবের ব্রহ্মভাব জ্ঞানকর্ম্মসমুচ্চয়সাধ্য, তাঁহাদের সিদ্ধান্তও সঙ্গত হইতেছে না। ছান্দোগ্য উপনিষদে উক্ত হইয়াছে যে, কোন ব্যক্তি তস্করসন্দেহে রাজপুরুষকর্ত্তৃক ধৃত হইলে এবং ধৃত ব্যক্তি তস্করদোষ স্বীকার না করিলে যথাশাস্ত্র তপ্তপরশুদ্বারা তাহার পরীক্ষা করা হয়। ধৃত ব্যক্তি বস্তুগত্যা তস্কর হইলে তপ্তপরশুদ্বারা দগ্ধ, সুতরাং রাজপুরুষকর্ত্তৃক বদ্ধ হয়। কেন না, সে অনৃতাভিসন্ধ অর্থাৎ

মিথ্যাকথা বলিয়াছে। সে বাস্তবিক তস্কর হইয়াও বলিয়াছে যে, আমি তস্কর নহি। এই অনৃতাভিসন্ধিই তাহার বন্ধনের হেতু। পক্ষান্তরে, ধৃত ব্যক্তি বস্তুগত্যা তস্কর না হইলে সে তপ্তপরশুদ্বারা দগ্ধ হয় না, সুতরাং রাজপুরুষকর্তৃক মুক্ত হয়। কেন না, সে সত্যাভিসন্ধ অর্থাৎ সত্যকথা বলিয়াছে। এই সত্যাভিসন্ধিই তাহার মুক্তির কারণ। সেইরূপ নানাত্বদর্শী অনৃতাভিসন্ধ বলিয়া বদ্ধ এবং একত্বদর্শী সত্যাভিসন্ধ বলিয়া মুক্ত হয়। এতদ্দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে, একত্ব সত্য, নানাত্ব মিথ্যা। কেন না, একত্ব এবং নানাত্ব উভয় সত্য হইলে নানাত্বদর্শী অনৃতাভিসন্ধ হইতে পারে না।

আরও বিবেচ্য এই যে, একত্ব ও নানাত্ব উভয় সত্য হইলে একত্বজ্ঞান-দ্বারা নানাত্ব নিবর্ত্তিত হইতে পারে না। কারণ, যথার্থজ্ঞান অযথার্থ-জ্ঞানের এবং তৎকার্য্যের নিবর্ত্তক হইতে পারে, যথার্থ বা সত্য বস্তুর নিবর্ত্তক হইতে পারে না। রজ্জুজ্ঞান পরিকল্পিত সর্পের নিবর্ত্তক হয়, সুবর্ণজ্ঞান কুণ্ডলাদির নিবর্ত্তক হয় না। একত্বজ্ঞানদ্বারা নানাত্ব নিবর্ত্তিত না হইলে মোক্ষাবস্থাতেও বন্ধনাবস্থার ন্যায় নানাত্ব থাকিবে। সুতরাং মুক্তিই হইতে পারে না।

শৈবাচার্য্যেরা বিশিষ্টশিবাদ্বৈতবাদী। চিৎ ও অচিৎ অর্থাৎ জীব ও জড়রূপ প্রপঞ্চবিশিষ্ট আত্মা শিব অদ্বিতীয়। তিনিই কারণ, তিনিই কার্য্য। ইহারই নাম বিশিষ্টশিবাদ্বৈত। চিদচিৎ সমস্ত প্রপঞ্চই শিবনামক ব্রহ্মের শরীর। তিনি জীবের ন্যায় শরীরী হইলেও জীবের ন্যায় দুঃখ-ভোক্তা নহেন। অনিষ্টভোগের প্রতি শরীরসম্বন্ধ কারণ নহে। অর্থাৎ শরীরী হইলেই অনিষ্টভোগ করিতে হইবে, ইহার কোন কারণ নাই। পরাধীনতা অনিষ্টভোগের কারণ। রাজপুরুষ রাজপরাধীন, তাহারা রাজার আজ্ঞার অনুবর্ত্তন না করিলে অনিষ্টফল ভোগ করে। রাজা পরাধীন নহেন, স্বাধীন। তিনি শরীরী হইলেও নিজের আজ্ঞার অননুবর্ত্তনজনিত অনিষ্ট ভোগ করেন না। জীব ঈশ্বরপরবশ। ঈশ্বরের আজ্ঞার অনুবর্ত্তন না করিলে তাহাদিগকে অনিষ্টভোগ করিতে হয়। ঈশ্বর স্বাধীন, এইজন্য তাঁহার অনিষ্টভোগ নাই।

শরীর ও শরীরীর ন্যায়, গুণ ও গুণীর ন্যায় বিশিষ্টাদ্বৈতবাদ শৈবাচার্য্যদিগের অনুমত। মৃত্তিকা ও ঘটের ন্যায় কার্য্যকারণরূপে এবং গুণ ও গুণীর ন্যায় বিশেষণবিশেষ্যরূপে বিনাভাবরাহিত্যই প্রপঞ্চ ও ব্রহ্মের অনন্যত্ব। যেমন উপাদানকারণ ব্যতিরেকে কার্য্যের ভাব অর্থাৎ সত্তা থাকে না, মৃত্তিকা ব্যতিরেকে ঘট থাকে না, সুবর্ণ ব্যতিরেকে কুণ্ডল থাকে না, গুণী ব্যতিরেকে গুণ থাকে না, সেইরূপ ব্রহ্ম ব্যতিরেকে প্রপঞ্চশক্তি থাকে না। ঔষ্ণ্য ব্যতিরেকে যেমন বহ্নি জানিবার উপায় নাই, সেইরূপ শক্তি ব্যতিরেকে ব্রহ্মকে জানা যাইতে পারে না। যাহা ভিন্ন যাহাকে জানা যায় না, সে তদ্বিশিষ্ট। গুণ ভিন্ন গুণীকে জানা যায় না, সুতরাং গুণী গুণবিশিষ্ট। প্রপঞ্চশক্তি ভিন্ন ব্রহ্মকে জানা যায় না, এইজন্য ব্রহ্ম প্রপঞ্চশক্তিবিশিষ্ট। ইহা তাঁহার স্বভাব। প্রপঞ্চ ও ব্রহ্মের ভেদ স্বাভাবিক। দেবতা এবং যোগিগণ যেমন কারণান্তরনিরপেক্ষ হইয়াও অচিন্ত্যশক্তিপ্রভাবে নানারূপ সৃষ্টি করিতে পারেন, ব্রহ্মও সেই-রূপ অচিন্ত্যশক্তিপ্রভাবে নানারূপে পরিণত হইতে পারেন। নানারূপে পরিণত হইলেও তাঁহার একত্ব বিলুপ্ত বা বিকারিত্ব হয় না। অচিন্ত্য অনন্ত বিচিত্রশক্তি ব্রহ্মে অবস্থিত। সর্ব্বশক্তিমান্ পরমেশ্বরের কিছুই অসাধ্য এবং অসম্ভব হয় না। অতএব ইহা সম্ভব, ইহা অসম্ভব, এরূপ বিচার পরমেশ্বরবিষয়ে হইতেই পারে না। লৌকিকপ্রমাণদ্বারা যে সকল বস্তু অবগত হওয়া যায়, পরমেশ্বর তৎসমস্ত হইতে বিজাতীয়। তিনি কেবলমাত্র শাস্ত্রগম্য। শাস্ত্রে তিনি যেরূপ উপদিষ্ট হইয়াছেন, তিনি সেই-রূপ, এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। লৌকিকদৃষ্টান্ত অনুসারে তদ্বিষয়ে বিরোধাশঙ্কা কর্ত্তব্য নহে। কেন না, তিনি লোকাতীত বা অলৌকিক। অধিক কি, ন্যায়মতে দ্রব্যত্বাদিজাতি পরস্পরবিলক্ষণ ক্ষিতিজলাদি প্রত্যেক পদার্থে সাকল্যে অবস্থিত। অন্যান্য বস্তু এক সময়ে অনেক আধারে সাকল্যে অবস্থিত হয় না। কিন্তু সেই দৃষ্টান্ত অনুসারে জাতির প্রত্যেক আধারে সাকল্যে অবস্থিতিবিষয়ে জাতিবাদীরা কোন আশঙ্কাই করেন না। কারণ, তাঁহাদের মতে জাতির স্বভাব এই যে, তাহা প্রত্যেক আধারে সাকল্যে অবস্থিত হয়। জাতি লৌকিকবস্তু, তদ্বিষয়েই যখন

দৃষ্টান্ত অনুসারে প্রত্যবস্থান অকিঞ্চিৎকর, এবং জাতিবাদীদিগের অনভি-মত, তখন অলৌকিক পরমেশ্বরের বিষয়ে লৌকিকদৃষ্টান্তের কিছুমাত্র কার্য্যকারিতা থাকিতে পারে না, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। পরমেশ্বরের মায়াশক্তি অচিন্ত্য-অনন্ত-বিচিত্রশক্তিযুক্ত। তথাবিধশক্তি-যুক্ত-মায়াশক্তিবিশিষ্ট পরমেশ্বর নিজশক্তির অংশদ্বারা প্রপঞ্চাকারে পরি-ণত এবং স্বত বা স্বয়ং প্রপঞ্চাতীত।

ব্রহ্ম প্রপঞ্চাকারে পরিণত হন, এ বিষয়ে জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, কৃৎস্ন অর্থাৎ সমস্ত ব্রহ্ম প্রপঞ্চাকারে পরিণত হন, কি ব্রহ্মের একদেশ বা একাংশ প্রপঞ্চাকারে পরিণত হয়? এতদুত্তরে যদি বলা হয় যে, কৃৎস্ন ব্রহ্ম জগদাকারে অর্থাৎ কার্য্যাকারে পরিণত হন, তবে মূলোচ্ছেদ হইয়া পড়ে এবং ব্রহ্মের দ্রষ্টব্যত্ব-উপদেশ এবং তাহার উপায়রূপে শ্রবণমননাদি ও শমদমাদির উপদেশ অনর্থক হয়। কেন না, কৃৎস্নপরিণামপক্ষে কার্য্যাতি-রিক্ত ব্রহ্ম নাই। কার্য্য অযত্নদৃষ্ট, তাহার দর্শনের উপদেশ অনাবশ্যক। তজ্জন্য শ্রবণমননাদি বা শমদমাদিও অনাবশ্যক। বরং সমস্ত কার্য্য দেখিবার জন্য পদার্থতত্ত্বের আলোচনা এবং দেশভ্রমণাদি কর্ত্তব্য হইতে পারে। সাধনসম্পত্তি প্রভৃত তাহার বিরোধী হয়। ব্রহ্ম যদি মৃদাদির ন্যায় সাবয়ব হইতেন, তবে তাঁহার একদেশ কার্য্যাকারে পরিণত এবং একদেশ যথাবদবস্থিত, এরূপ কল্পনা করা যাইতে পারিত। তাহা হইলে দ্রষ্টব্যত্বাদির উপদেশও সার্থক হইত। কেন না, কার্য্যাকারে পরিণত ব্রহ্মাংশ অযত্নদৃষ্ট হইলেও অপরিণত ব্রহ্মাংশ অযত্নদৃষ্ট নহে। ব্রহ্মের কিন্তু অবয়ব স্বীকার করা যায় না। কারণ, ব্রহ্ম নিরবয়ব, ইহা শ্রুতিসিদ্ধ। ব্রহ্মের অবয়ব স্বীকার করিলে ঐ শ্রুতির বিরোধ উপস্থিত হয়। এতদুত্তরে শৈবাচার্য্যেরা বলিয়া থাকেন যে, ব্রহ্ম শাস্ত্রৈকসমধিগম্য, প্রমাণান্তরগম্য নহেন। শাস্ত্রে ব্রহ্মের কার্য্যাকারে পরিণাম, নিরবয়বত্ব এবং কার্য্য ব্যতিরেকে ব্রহ্মের অবস্থান, এ সমস্তই শ্রুত হইয়াছে। সুতরাং উক্ত আপত্তি উঠিতেই পারে না। শৈবাচার্য্যদিগের মত সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্যের মত প্রদর্শিত হইতেছে।

ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য শুদ্ধ বা নির্ব্বিশেষ অদ্বৈতবাদী। তিনি বিবেচনা

করেন যে, পরিণামবাদ কোনমতেই সঙ্গত হইতে পারে না। কারণ, কার্য্যাকারে পরিণাম এবং অপরিণত ব্রহ্মের অবস্থান, এ উভয় পরস্পর-বিরুদ্ধ। এক সময়ে এক বস্তুর পরিণাম ও অপরিণাম হইতে পারে না। তদ্রূপ সাবয়বত্ব ও নিরবয়বত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ। এক বস্তু এক সময়ে সাবয়ব ও নিরবয়ব হইবে, ইহা একান্ত অসম্ভব। শ্রুতিও অসম্ভব এবং বিরুদ্ধ অর্থ প্রতিপাদন করিতে পারেন না। যোগ্যতা শাব্দবোধের অন্যতম কারণ। সুতরাং শব্দ অযোগ্য অর্থ প্রতিপাদন করিতে অক্ষম।

"গ্রাবাণঃ প্লবন্তে বনস্পতয়ঃ সত্রমাসত"—অর্থাৎ প্রস্তর জলে ভাসিতেছে, বৃক্ষেরা সত্র করিয়াছিল ইত্যাদি অসম্ভাবিত অর্থের বোধক অর্থবাদবাক্যের যেমন যথাশ্রুত অর্থে তাৎপর্য্য নাই, অর্থান্তরে তাৎপর্য্য, সেইরূপ পরি-ণামবোধক বাক্যেরও অর্থবিশেষে তাৎপর্য্য বলিতে হইবে। ব্রহ্ম একাংশে পরিণত এবং অংশান্তরে অপরিণত, এ কল্পনাও অসমীচীন। তাহার কারণ পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। আরও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, কার্য্যাকারে পরিণত ব্রহ্মাংশ ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন? যদি ভিন্ন হয়, তবে ব্রহ্মের কার্য্যাকারে পরিণতি হইল না। কেন না, কার্য্যাকারে পরি-ণত ব্রহ্মাংশ ব্রহ্ম নহে, ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন। অন্যের পরিণামে অন্যের পরিণাম বলা যাইতে পারে না। মৃত্তিকার পরিণামে সুবর্ণের পরিণাম হয় না। পক্ষান্তরে, কার্য্যাকারে পরিণত ব্রহ্মাংশ যদি ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন না হয় অর্থাৎ অভিন্ন হয়, তবে মূলোচ্ছেদের আপত্তি উপস্থিত হয়। পরিণত অংশ ব্রহ্মের অভিন্ন হইলে পরিণত অংশ এবং ব্রহ্ম এক বস্তু হইতেছে। সুতরাং সম্পূর্ণ ব্রহ্মের পরিণাম অস্বীকার করিতে পারা যায় না। যদি বলা হয় যে, পরিণত ব্রহ্মাংশ ব্রহ্মের ভিন্নাভিন্ন অর্থাৎ ব্রহ্ম হইতে ভিন্নও বটে, অভিন্নও বটে। পরিণত ব্রহ্মাংশ কারণরূপে ব্রহ্মের অভিন্ন, এবং কার্য্যরূপে ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন। দৃষ্টান্তস্থলে বলিতে পারা যায় যে, কটক-মুকুটাদি সুবর্ণরূপে অভিন্ন, এবং কটকমুকুটাদিরূপে ভিন্ন। ইহার উত্তরও পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। ভেদ ও অভেদ পরস্পর বিরুদ্ধপদার্থ। উহা এক সময়ে এক বস্তুতে থাকিতে পারে না। কার্য্যাকারে পরিণত অংশ হয় ব্রহ্ম হইতে ভিন্ন হইবে, না হয় অভিন্ন হইবে। ভিন্নও হইবে, অভিন্নও

হইবে, ইহা হইতে পারে না। আরও বিবেচ্য এই যে, ব্রহ্ম স্বভাবত অমৃত, তিনি পরিণামক্রমে মর্ত্ত্যতা প্রাপ্ত হইবেন, ইহা হইতে পারে না। পক্ষান্তরে, মর্ত্ত্য জীব অমৃত ব্রহ্ম হইবে, ইহাও হইতে পারে না। অমৃত মর্ত্ত্য হয় না, মর্ত্ত্যও অমৃত হয় না। কোনমতেই স্বভাবের অন্যথা হইতে পারে না। যাঁহারা বলেন যে, শাস্ত্রানুসারে কর্ম্ম ও জ্ঞান এই উভয়ের অনুষ্ঠানদ্বারা মর্ত্ত্য জীবের অমৃতত্ব হইবে, তাঁহাদের মতও অসঙ্গত। কেন না, স্বভাবত অমৃত ব্রহ্মেরও যদি মর্ত্ত্যতা হয়, তবে মর্ত্ত্যজীবের কর্ম্মজ্ঞানসমুচ্চয়সাধ্য অমৃতভাব অর্থাৎ মোক্ষাবস্থা স্থায়ী হইবে, ইহা দুরাশামাত্র। এ বিষয়ে আরও প্রচুর দার্শনিক তর্ক রহিয়াছে। বিস্তর-ভয়ে তাহা প্রদর্শিত হইল না। উক্তরূপে ব্রহ্মপরিণামবাদের অসমীচীনতা লক্ষ্য করিয়া পূজ্যপাদ ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য ব্রহ্মবিবর্ত্তবাদপক্ষ অবলম্বন করিয়াছেন। তাঁহার মতে ব্রহ্ম শুদ্ধ বা নির্ব্বিশেষ। প্রপঞ্চ সত্য নহে, রজ্জুসর্পাদির ন্যায় মিথ্যা। সুতরাং ব্রহ্মে কোন বিশেষ বা ধর্ম্ম নাই। নির্ব্বিশেষ ব্রহ্ম অদ্বিতীয়। প্রপঞ্চ যখন মিথ্যা, ব্রহ্মের অতিরিক্ত বস্তু যখন সত্য নহে, তখন ব্রহ্ম অদ্বিতীয়, ইহা অনায়াসবোধ্য। জীব ব্রহ্মভিন্ন নহে। উক্ত হইয়াছে যে—

শ্লোকার্দ্ধেন প্রবক্ষ্যামি যদুক্তং গ্রন্থকোটিভিঃ।
ব্রহ্ম সত্যং জগন্মিথ্যা জীবো ব্রহ্মৈব কেবলম্॥

কোটিগ্রন্থে যাহা উক্ত হইয়াছে, আমি শ্লোকার্দ্ধদ্বারা তাহা বলিব। তাহা এই—ব্রহ্ম সত্য, জগৎ মিথ্যা, জীব ব্রহ্মই। এই শুদ্ধাদ্বৈতবাদ বা নির্ব্বিশেষাদ্বৈতবাদ ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের অনুমত। সমস্ত অদ্বৈতবাদীরাই একবাক্যে শ্রুতিই অদ্বৈতবাদের মূলপ্রমাণ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। শ্রুতির তাৎপর্য্যপর্য্যালোচনাদ্বারা যাহা স্থির হইবে, তাহা অবনতমস্তকে স্বীকার করিতে সকলেই বাধ্য। অতএব সংক্ষেপে দুইএকটি শ্রুতির তাৎপর্য্য পর্য্যালোচনা করা যাইতেছে। ছান্দোগ্য উপনিষদের একটি আখ্যা-য়িকার সংক্ষিপ্ত তাৎপর্য্য প্রদর্শিত হইতেছে। আরুণি শ্বেতকেতুনামক নিজপুত্রকে বলিলেন যে, "হে শ্বেতকেতো, গুরুকুলে যাইয়া ব্রহ্মচর্য্য আচরণ কর। হে প্রিয়দর্শন, আমাদের কুলজাত কোন ব্যক্তি অধ্যয়ন না

করিয়া ব্রহ্মবন্ধু হয় না। অর্থাৎ যে ব্রাহ্মণকে বন্ধুরূপে নির্দ্দেশ করে, নিজে ব্রাহ্মণবৃত্ত নহে, আমাদের বংশীয় কোন ব্যক্তি এরূপ হয় না।” দ্বাদশবর্ষীয় বালক শ্বেতকেতু পিতার উপদেশানুসারে গুরুকুলে যাইয়া অধ্যয়ন সমাপন করিয়া চতুর্ব্বিংশতিবর্ষ সময়ে পিতৃগৃহে সমাগত হইলেন। তিনি নিজেকে অসামান্য বিদ্বান্ বিবেচনা করিতে লাগিলেন, সুতরাং কাহারও সহিত বাক্যালাপ পর্য্যন্ত করিতেন না। পুত্রের এইরূপ অবস্থা ও অভিমানের প্রতি লক্ষ্য করিয়া আরুণি বলিলেন, “হে শ্বেতকেতো, তুমি অনূচানমানী অর্থাৎ নিজেকে অতিশয় বিদ্বান্ বিবেচনা করিতেছ এবং কাহারও সহিত বাক্যালাপ করিতেছ না। ভাল, বল দেখি, তুমি গুরুর নিকট এমন কোন প্রশ্ন করিয়াছিলে, যাহার উত্তর যথাবৎ অবগত হইলে অশ্রুত বিষয় শ্রুত, অমত বিষয় মত এবং অবিজ্ঞাত বিষয় বিজ্ঞাত হয়।” শ্বেতকেতু ইহা অসম্ভব বিবেচনা করিয়া বলিলেন, “হে ভগবন্, ইহা কিরূপে সম্ভব হইতে পারে?” আরুণি বলিলেন, “হে প্রিয়দর্শন, যেমন একটি মৃৎপিণ্ড বিজ্ঞাত হইলে সমস্ত মৃন্ময় অর্থাৎ মৃদ্বিকার বিজ্ঞাত হয়, একটি লোহমণি বিজ্ঞাত হইলে সমস্ত লোহবিকার জ্ঞাত হয়, একটি নখনিকৃন্তন বিজ্ঞাত হইলে সমস্ত কার্ষ্ণায়স অর্থাৎ কৃষ্ণলোহের বিকার বিজ্ঞাত হয়; কেন না, মৃত্তিকা, লোহ ও কৃষ্ণায়স, ইহাই সত্য, বিকার কেবল বাক্যদ্বারাই আরব্ধ হয় অর্থাৎ মৃত্তিকাদির সংস্থানবিশেষ অনুসারে ঘটপটাদি নাম হয়, বস্তুগত্যা কিন্তু মৃত্তিকাদির অতিরিক্ত বিকার নাই। এইরূপে এক বিজ্ঞানে সর্ব্ব-বিজ্ঞান সম্ভবপর হইতে পারে। উপাদানমাত্রই সত্য, বিকার মিথ্যা। সুতরাং জগতের উপাদান জানিতে পারিলে সমস্তই জানিতে পারা যায়।” শ্বেতকেতু বলিলেন, “পূজ্যপাদ গুরু নিশ্চয় ইহা অবগত নহেন, অবগত থাকিলে অবশ্য আমাকে বলিতেন। হে ভগবন্, আপনিই আমাকে উপদেশ করুন।” শ্বেতকেতুর প্রার্থনা অনুসারে আরুণি তাঁহাকে জগৎ-কারণের উপদেশ প্রদান করেন। এস্থলে এক বিজ্ঞানে সর্ব্ববিজ্ঞান প্রতিজ্ঞা করিয়া তাহার উপপাদনের জন্য জগৎকারণের উপদেশ প্রদত্ত হয়। বিকারসমস্ত বস্তুগত্যা সত্য হইলে কখনই এক বিজ্ঞানে সর্ব্ববিজ্ঞান হইতে পারে না। উপাদান বিজ্ঞাত হইলেও উপাদেয় অর্থাৎ তাহার বিকার

অবিজ্ঞাত থাকিতে পারে। অতএব প্রতিপন্ন হইতেছে যে, উপাদান ভিন্ন বিকারের বাস্তবিক অস্তিত্ব নাই। দৃষ্টান্তস্থলে—

মৃত্তিকেত্যেব সত্যং, লোহমিত্যেব সত্যং, কৃষ্ণায়সমিত্যেব সত্যম্ অর্থাৎ মৃত্তিকাই সত্য, লোহই সত্য, কৃষ্ণলোহই সত্য, এইরূপ উপাদানের সত্যতা অবধারণ করাতে বিকারের অসত্যতা স্পষ্ট প্রতীত হইতেছে। অসত্যতা ও মিথ্যাত্ব এক কথা। যাহা অসত্য, তাহা মিথ্যা, ইহা বলাই বাহুল্য। উপদেশ দিবার সময়েও আরুণি পুনঃপুন বলিয়াছেন—

ঐতদাত্ম্যমিদং সর্ব্বং তৎ সত্যং স আত্মা তত্ত্বমসি শ্বেতকেতো।
অর্থাৎ এই সমস্ত জগৎ এতদাত্মক অর্থাৎ সদ্বস্তুই এ সমস্তের আত্মা, সেই সদ্বস্তু সত্য, সেই সদ্বস্তু আত্মা, হে শ্বেতকেতো, তুমি সেই আছ। সেই সদ্বস্তু সত্য—এরূপ বলাতে প্রতিপন্ন হইতেছে যে, কার্য্য অর্থাৎ জগৎ সত্য নহে, অর্থাৎ অসত্য বা মিথ্যা। "তুমি সেই আছ"—এরূপ বলাতে জীবাত্মা ও পরমাত্মা এক, ভিন্ন নহেন, ইহাও বিলক্ষণ প্রতিপন্ন হইতেছে। আরুণি বক্ষ্যমাণরূপে উপদেশ প্রদান করিতে আরম্ভ করিয়াছেন—

সদেব সোম্যেদমগ্র আসীদেকমেবাদ্বিতীয়ম্।

হে প্রিয়দর্শন, এই জগৎ সৃষ্টির পূর্ব্বে সন্মাত্র ছিল, নাম ও রূপ ছিল না। সমস্ত একমাত্র এবং অদ্বিতীয়। "একম্, এব, অদ্বিতীয়ম্, এই পদত্রয়দ্বারা সদ্বস্তুতে ভেদত্রয় নিবারিত হইয়াছে। অনাত্মায় বা জগতে তিনপ্রকার ভেদ দেখিতে পাওয়া যায়—স্বগত ভেদ, সজাতীয় ভেদ ও বিজাতীয় ভেদ। অবয়বের সহিত অবয়বীর ভেদ স্বগত ভেদ। পত্র, পুষ্প ও ফলাদির সহিত বৃক্ষের যে ভেদ, তাহাকে স্বগত ভেদ বলা যায়। এখানে ধরিয়া লওয়া হইল যে, পুষ্পফলাদিও বৃক্ষের অবয়ববিশেষ। এক বৃক্ষের অপর বৃক্ষ হইতে ভেদ অবশ্য আছে, এই ভেদের নাম সজাতীয় ভেদ। কেন না, ঐ ভেদের প্রতিযোগী ও অনুযোগী উভয়ই বৃক্ষজাতীয়। শিলাদি হইতে বৃক্ষের ভেদ বিজাতীয় ভেদ। অনাত্মবস্তুর ন্যায় আত্মবস্তুতেও ভেদত্রয়ের আশঙ্কা হইতে পারে। এই আশঙ্কা নিবারণের জন্য "একমেবাদ্বিতীয়ং" বলা হইয়াছে। "একম্" এই পদদ্বারা স্বগত ভেদ, "এব"কারদ্বারা সজাতীয় ভেদ এবং "অদ্বিতীয়ম্" এই পদদ্বারা বিজাতীয়

ভেদ নিবারিত হইয়াছে। যাহা এক অর্থাৎ নিরংশ বা নিরবয়ব, তাহার স্বগত ভেদ হইতে পারে না। কেন না, অংশ বা অবয়ব দ্বারাই স্বগত ভেদ হইয়া থাকে। সদ্বস্তুর অবয়ব নাই। কারণ, যাহা সাবয়ব, অবশ্য তাহার উৎপত্তি থাকিবে। অবয়বসকলের পরস্পর সংযোগ বা সন্নিবেশের পূর্ব্বে সাবয়ব-বস্তুর অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। অবয়বসংযোগের পরে সাবয়ব-বস্তুর উৎপত্তি হয়, ইহা বলিতে হইবে। সুতরাং সাবয়ব-বস্তুর উৎপত্তি আছে। যাহার উৎপত্তি আছে, সে জগতের আদিকারণ হইতে পারে না। কেন না, তাহার উৎপত্তি অবশ্য কারণান্তরসাপেক্ষ। সিদ্ধ হইল যে, আদিকারণ বা সদ্বস্তুর অবয়ব নাই। যাহার অবয়ব নাই, তাহার স্বগত ভেদ অসম্ভব। নাম ও রূপও সদ্বস্তুর অবয়বরূপে কল্পিত হইতে পারে না। নাম কিনা ঘটশরাবাদি সংজ্ঞা, রূপ কিনা ঘটশরাবাদির আকার। নাম ও রূপের উদ্ভবের নাম সৃষ্টি। সৃষ্টির পূর্ব্বে নাম ও রূপের উদ্ভব হয় নাই। অতএব নাম ও রূপকে অংশরূপে কল্পনা করিয়া তদ্দ্বারাও সদ্বস্তুর স্বগত ভেদ সমর্থন করিতে পারা যায় না। সদ্বস্তুর সজাতীয় ভেদও অসম্ভব। কেন না, সদ্বস্তুর সজাতীয় বস্তু সৎস্বরূপ হইবে। সৎপদার্থ একমাত্র। কারণ, "সৎ সৎ" এইরূপ এক আকারে প্রতীয়মান বস্তু একই হইবে, নানা হইতে পারে না। দুইটি সৎপদার্থ মানিতে হইলে তাহাদের পরস্পর বৈলক্ষণ্য মানিতে হইবে। সৎপদার্থের স্বাভাবিক বৈলক্ষণ্য অসম্ভব। অতএব সদন্তরকল্পনার কোন প্রমাণ নাই। সৎপদার্থ একমাত্র হইলে, সুতরাং অপর সৎপদার্থ না থাকিলে, সৎপদার্থের সজাতীয় ভেদ থাকা একান্ত অসম্ভব। ঘটসত্তা, পটসত্তা ইত্যাদিরূপে সদ্বস্তুর সজাতীয় ভেদের প্রতীতি হয় বটে, কিন্তু ঘটাকাশ, মঠাকাশ ইত্যাদির ন্যায় ঐ ভেদও ঔপাধিক, স্বাভাবিক নহে। নাম-ও রূপ-স্বরূপ উপাধিভেদে সৎ-পদার্থের ভেদও সৃষ্টির উত্তরকালেই হইতে পারে, সৃষ্টির পূর্ব্বকালে হইতে পারে না। কেন না, সৃষ্টির পূর্ব্বকালে নামরূপের উদ্ভবই হয় না। স্বগত ভেদ এবং সজাতীয় ভেদের ন্যায় সৎপদার্থের বিজাতীয় ভেদও বলা যাইতে পারে না। যেহেতু যাহা সতের বিজাতীয়, তাহা সৎ নহে, তাহা অসৎ। যাহা অসৎ, তাহার অস্তিত্ব নাই। যাহার অস্তিত্ব নাই, তাহা ভেদের

প্রতিযোগী হইতে পারে না। যাহা বিদ্যমান, তাহা অপর বস্তু হইতে ভিন্ন, এবং অপর বস্তু তাহা হইতে ভিন্ন হইতে পারে। যাহার অস্তিত্ব নাই, তাহা কিছুই নহে। সে ভেদের প্রতিযোগী বা অনুযোগী কিছুই হইতে পারে না। অতএব সৎপদার্থের বিজাতীয় ভেদও অজাতপুত্রের নামকরণের ন্যায় অলীক। ফলত সৃষ্টির পূর্ব্বে অদ্বৈতত্ব কেহ অস্বীকার করিতে পারে না। যাহা বস্তুগত্যা অদ্বৈত, তাহা কোনকালে দ্বৈত হইতে পারে না। বস্তুর অন্যথাভাব অসম্ভব। আলোক কখন অন্ধকার হয় না, অন্ধকার কখন আলোক হয় না। বাস্তবিক ভেদ ও অভেদ, এ উভয় পরস্পর বিরোধী বলিয়া, উভয় সত্য হইতে পারে না। ইহার একটি সত্য, অপরটি মিথ্যা বা কল্পিত হইবে। সূক্ষ্মদৃষ্টিতে পর্য্যালোচনা করিলে বুঝা যাইবে যে, অভেদ সত্য, ভেদ মিথ্যা। অভেদ কিনা একত্ব, ভেদ কিনা নানাত্ব। একাধিক বস্তু লইয়া নানাত্বব্যবহার হয়। সেই বস্তুগুলি প্রত্যেকে এক। অতএব একত্বব্যবহার অন্যনিরপেক্ষ, নানাত্বব্যবহার একত্বসাপেক্ষ। পূর্ব্বসিদ্ধ একত্ব উত্তরকালে ব্যবহ্রিয়মাণ নানাত্বদ্বারা বাধিত হইতে পারে না। বরং পূর্ব্বসিদ্ধ একত্বদ্বারা পরভাবী নানাত্বই বাধিত হইতে পারে। নিরপেক্ষ বলিয়া একত্ব প্রবল। সাপেক্ষ বলিয়া নানাত্ব দুর্ব্বল। বিরোধস্থলে প্রবল দুর্ব্বলকে বাধিত করে। অপিচ, একত্ব বা অভেদ নানাত্ব বা ভেদের উপজীব্য। প্রতিযোগি-জ্ঞান ভিন্ন ভেদের জ্ঞান হইতে পারে না। আশ্রয় ভিন্ন ভেদ দাঁড়াইতে পারে না। এজন্যও ভেদ, অভেদ অপেক্ষা দুর্ব্বল। অতএব অভেদ সত্য, ভেদ মিথ্যা। উপনিষদে অদ্বৈতবাদ বিস্তৃতভাবে উপদিষ্ট হইয়াছে। দ্বৈতবাদ উপদিষ্ট না হইলেও কোন-কোন স্থলে দ্বৈত-বাদের আভাস পাওয়া যায়। দ্বৈতবাদ এবং অদ্বৈতবাদ, এ উভয়ের মধ্যে একটি সত্য, অপরটি কাল্পনিক, ইহা অবশ্য বলিতে হইবে। কেন না, বস্তু একরূপ হইবে, দুইরূপ হইতে পারে না। দ্বৈতবাদ পারমার্থিক, অদ্বৈতবাদ কাল্পনিক, বলিলে এক বিজ্ঞানে সর্ব্ববিজ্ঞানপ্রতিজ্ঞা ভঙ্গ হয়, উপাদানমাত্রের সত্যত্বাবধারণ অসঙ্গত হয়, ব্রহ্মাত্মভাবের সিদ্ধবন্নির্দ্দেশ অনুপপন্ন হয়। সুতরাং অদ্বৈতবাদ বা অভেদ পারমার্থিক, দ্বৈতবাদ বা ভেদ কাল্পনিক, মিথ্যা বা ব্যাবহারিক, এ সিদ্ধান্ত প্রত্যয়সঙ্গত। অপরাপর

শ্রুতিদ্বারাও এ সিদ্ধান্ত সমর্থিত হয়। তাহার যৎকিঞ্চিৎ আভাস প্রদর্শিত হইতেছে।

যত্র হি দ্বৈতমিব ভবতি তদিতর ইতরং পশ্যতি—

যে সময়ে দ্বৈতের ন্যায় হয়, সে সময়ে একে অন্যকে দেখিতে পায়। এই শ্রুতিতে "দ্বৈতমিব" এই "ইব"শব্দের প্রয়োগদ্বারা দ্বৈতের মিথ্যাত্ব প্রজ্ঞাপিত হইতেছে।

মন্দান্ধকারে রজ্জুঃ সর্প ইব ভবতি—

অর্থাৎ অল্প অন্ধকারে রজ্জু সর্পের ন্যায় হয়। এস্থলে "সর্প ইব" বলাতে যেমন সর্পের মিথ্যাত্ব জানান হয়, সেইরূপ "দ্বৈতমিব" বলাতে দ্বৈতেরও মিথ্যাত্ব জ্ঞাপন করা হইয়াছে।

মৃত্যোঃ স মৃত্যুমাপ্নোতি য ইহ নানেব পশ্যতি—

যে এই ব্রহ্মেতে নানার ন্যায় দর্শন করে, সে মৃত্যু হইতে বিনাশ প্রাপ্ত হয়। এখানেও "নানেব"—এই "ইব"শব্দপ্রয়োগদ্বারা নানাত্ব বাস্তবিক নহে, নানাত্ব মিথ্যা, ইহাই জানান হইয়াছে।

একং সন্তং বহুধা কল্পয়ন্তি—

এক ব্রহ্মকে অনেকরূপে কল্পনা করে। বাহুল্যভয়ে অধিক প্রমাণ প্রদর্শিত হইল না। ফলত অদ্বৈতবাদীদিগের মতে সৃষ্টি বস্তুসতী নহে, কাল্পনিকমাত্র। কল্পনাদ্বারা পারমার্থিক অদ্বৈতের কোন ক্ষতি হইতে পারে না। যাহার চক্ষু তিমিরোপহত, সে ব্যক্তি এক চন্দ্রকে অনেক চন্দ্রের ন্যায় দর্শন করে, তা বলিয়া কিন্তু চন্দ্র অনেক হয় না। কেন না, চন্দ্রের অনেকত্ব বাস্তবিক নাই, উহা তৈমিরিকের কল্পনামাত্র। কল্পিত রূপ, বস্তুকে স্পর্শ করে না, বস্তুর সহিত কল্পিত রূপের কোন সম্বন্ধ নাই। সেইরূপ অবিদ্যাদোষে আমরা বিচিত্র বস্তুনিচয় দর্শন করিলেও তদ্দ্বারা প্রকৃতপক্ষে ব্রহ্ম জগদাকার হন না। কোন কোন শ্রুতিতে পরিণামবাদের আভাস পাওয়া যায় বটে। কিন্তু অবিদ্যাকল্পিত নামরূপাত্মকরূপ ভেদে, ব্রহ্ম পরিণামব্যবহারের গোচর হইলেও, দ্বৈতমিথ্যাত্ব এবং অদ্বৈতসত্যত্ব-বোধক শ্রুতিসমূহ অনুসারে বিবর্তবাদের পারমার্থিকত্ব সিদ্ধ হয়। বস্তুগত্যা কিন্তু পরিণামপ্রতিপাদনবিষয়ে শ্রুতির তাৎপর্য্য নাই। কেন না, তাহা

হইলে পরিণামজ্ঞানের কোনরূপ ফলকীর্ত্তন থাকিত। যাহা নিষ্ফল, যাহা নিষ্প্রয়োজন, তাহা বেদে উপদিষ্ট হয় না। কিন্তু নিষ্প্রপঞ্চ বা সর্ব্বব্যবহার-শূন্য ব্রহ্মাত্মভাব প্রতিপাদনবিষয়ে ঐ শ্রুতির তাৎপর্য্য। কেন না, ঐরূপ ব্রহ্মাত্মভাবজ্ঞান মোক্ষসাধন। সহজবোধ্য পরিণামপ্রক্রিয়া অনুসারে সৃষ্টি বলিয়া "নেতি নেতি" অর্থাৎ ইহা আত্মা নহে, ইহা আত্মা নহে, এইরূপে প্রপঞ্চের নিষেধ করিয়া নিষ্প্রপঞ্চ ব্রহ্মাত্মভাবের উপদেশ করা হইয়াছে।

প্রশ্ন হইতে পারে যে, জন্ম, মৃত্যু, হত্যা, পরিত্রাণ, স্নান, পান, ভোজন, তৃপ্তি, প্রাসাদাদির বিনির্ম্মাণ ও বিধ্বংসন প্রভৃতি জগতের সমস্ত কার্য্যই যথার্থ বলিয়া বোধ হয়। গন্তার সম্মুখে প্রাচীর পড়িলে গন্তা তাহা ভেদ করিয়া যাইতে পারে না। প্রাচীর মিথ্যা হইলে এরূপ হইতে পারে না। ফলত প্রত্যক্ষাদিপ্রমাণসিদ্ধ বস্তুর অপলাপ করা সাহসমাত্র। এতদুত্তরে বলিতে পারা যায় যে, প্রাচীর যেমন মিথ্যা, সেইরূপ তাহার ভেদ করিতে না পারাও মিথ্যা। এ বিষয়ে একটি কৌতুকাবহ কিংবদন্তী আছে। তাহা এই—ভগবান্ রামচন্দ্র রাজ্যাভিষিক্ত হইবার পরে মহর্ষি বশিষ্ঠের নিকট ব্রহ্মবিদ্যার উপদেশ গ্রহণ করিতেছিলেন। ক্রমে অধিক-সময় বশিষ্ঠের সহিত ব্রহ্মবিদ্যার আলোচনাতে অতিবাহিত হইতে লাগিল। একমাত্র ব্রহ্ম সত্য, জগৎ মিথ্যা, ইহা অবশ্যই বশিষ্ঠের উপদেশের অন্তর্গত ছিল। রাজকর্ম্মচারীরা দেখিলেন যে, মহারাজ রাজকার্য্য পর্য্যালোচনা করেন বটে, কিন্তু তদ্বিষয়ে ক্রমেই তাঁহার আসক্তির হ্রাস হইতেছে। রাজকর্ম্মচারীরা বিরক্ত হইয়া বশিষ্ঠকে জব্দ করিবার জন্য এক কৌশলের উদ্ভাবন করিলেন। একদিন রাজকর্ম্মচারীরা রাজদ্বারে দণ্ডায়মান হইয়া একটি হস্তীর পরিদর্শন করিতেছেন, এমন-সময় মহর্ষি বশিষ্ঠ রাজপুরী-অভিমুখে আসিতেছিলেন। পূর্ব্বসঙ্কেত অনুসারে হস্তিপক বশিষ্ঠের দিকে সবেগে হস্তী পরিচালিত করিল। বশিষ্ঠ ছুটিয়া পলাইলেন। হস্তী চলিয়া গেলে বশিষ্ঠ পুরদ্বারে উপস্থিত হইলেন। রাজকর্ম্মচারীরা বশিষ্ঠকে প্রণাম করিয়া বলিলেন, "মহাশয় যে ছুটিয়া পলাইলেন, হস্তী ত মিথ্যা।" বশিষ্ঠ স্মিতমুখে বলিলেন, "বাপু, আমার পলানই কি সত্য।" সে যাহা হউক্, ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপার অনেকেই অবগত আছেন।

ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপার মিথ্যা, সে বিষয়ে মতভেদ নাই। অথচ তাহা যথার্থ বলিয়া বোধ হয়,—প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলিয়া প্রতীতি হয়। ইন্দ্রজালবিদ্যাও লোপ পাইতে বসিয়াছে বা লুপ্তপ্রায় হইয়াছে। শ্রোতৃমণ্ডলীর মধ্যে কেহ দেখিয়াছেন কি না, বলিতে পারি না। কিন্তু দৃষ্ট হইয়াছে যে, একজন ঐন্দ্রজালিক ইন্দ্রের সহিত যুদ্ধ করিতে স্বর্গলোকে যাইবে, এবং যুদ্ধে ইন্দ্রকে পরাজিত করিবে বলিয়া তরবারি ধারণপূর্ব্বক উর্দ্ধমুখ হইয়া তর্জ্জনগর্জ্জন করিতে আরম্ভ করিল। ঐরূপ করিয়া সত্যসত্যই সে উর্দ্ধে উত্থিত হইতে লাগিল এবং দেখিতে দেখিতে অদৃশ্য হইয়া গেল। অল্পক্ষণ পরে তাহার একখানি ছিন্ন চরণ অন্তরীক্ষ হইতে ভূতলে পতিত হইল। ক্রমে অপর ছিন্ন চরণ এবং ছিন্ন হস্তদ্বয় ভূপতিত হইল। ঐন্দ্রজালিকের অনুচরেরা ভূপতিত ছিন্ন হস্তপদ সংগ্রহ করিয়া স্থানান্তরিত করিল। তাহার পত্নী বিলাপ করিতে লাগিল। ইত্যবসরে ঐন্দ্রজালিক জনতার মধ্য হইতে হঠাৎ বহির্গত হইয়া রঙ্গভূমিতে উপস্থিত হইল। রত্নাবলীর পরিবর্ণিত ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপার কৃতবিদ্যদিগের অবিদিত নাই। স্থির-চিত্তে পর্য্যালোচনা করিলে সুধীগণ বুঝিতে পারিবেন যে, ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপারের সহিত জাগতিক-ব্যাপারের বড় প্রভেদ নাই। ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপারের রহস্যভেদ যেমন দুষ্কর, জাগতিক-ব্যাপারের রহস্যভেদও সেইরূপ দুষ্কর। কোন কোন অভিজ্ঞ ব্যক্তি যেমন ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপারের রহস্যভেদ করিতে পারেন, পরিমার্জ্জিতচিত্ত পুণ্যাত্মা ব্রহ্মবিদ্যা-কুশল কোন কোন ব্যক্তি সেইরূপ জাগতিক-ব্যাপারেরও রহস্য-ভেদ করিতে পারেন। কিন্তু তাদৃশ ব্যক্তি—"কোটিষু কোটিষু কোটিষু বিরলঃ।" ঐন্দ্রজালিক-ব্যাপার সকলের পরিজ্ঞাত নহে বলিয়া তাহাতে সকলের বিশ্বাস না হইতে পারে। কিন্তু স্বাপ্নব্যাপার কাহারও অপরিজ্ঞাত নহে। উহা সকলেরই অহরহ প্রত্যক্ষ। স্বপ্নদৃষ্ট বস্তু মিথ্যা, ইহাতে মতভেদ হইতে পারে না। কেন না, দেহমধ্যে স্বপ্নদর্শন হয়। দেহমধ্য রথ, হস্তী প্রভৃতি দৃষ্টবস্তুর উচিত স্থান নহে। মুহূর্ত্তমাত্র সুপ্ত ব্যক্তি অনেকবর্ষসম্পাদ্য বিষয়ের অনুভব করে এবং বিবেচনা করে যে, অনেক বর্ষ অতিবাহিত হইয়াছে। ভারতবর্ষে রাত্রিতে শয়ন করিয়া স্বপ্নে দিবস

বিবেচনা করে। অতএব স্বপ্নে যে সকল বস্তু দেখা যায়, তাহার সমুচিত দেশ নাই, সমুচিত কাল নাই। এইজন্ত স্বপ্নদৃষ্ট বস্তু মিথ্যা। মুহূর্তমাত্র সুপ্ত ব্যক্তি বিবেচনা করে যে, মাসগম্য প্রদেশে যাইয়া তথাকার কার্য্য-সম্পাদনান্তে পুনর্ব্বার স্বস্থানে প্রত্যাবৃত্ত হইয়াছে। এজন্তও স্বপ্নদৃষ্ট পদার্থ সত্য হইতে পারে না। মুহূর্তমধ্যে মাসগম্য প্রদেশে গমন এবং তথা হইতে আগমন একান্ত অসম্ভব। স্বপ্নদ্রষ্টা যে দেহে দেশান্তরগমন অনুভব করে, পার্শ্বস্থ ব্যক্তিরা শয়নদেশেই সেই দেহ দেখিতে পায়। স্বপ্নদ্রষ্টা অনেকের সহিত আলাপাদি করে। স্বপ্ন সত্য হইলে যাহাদের সহিত সে আলাপাদি করে, তাহারাও তাহা জানিতে পারিত। কখন-কখন এরূপও স্বপ্ন হয় যে, কুরুদেশে শয়ান হইয়া পঞ্চালদেশে প্রতিবুদ্ধ অর্থাৎ জাগরিত হইল। তাহা কিন্তু হয় না। যে দেশে সুপ্ত হইয়াছে, সেই দেশেই প্রতিবুদ্ধ হয়। অতএব স্বপ্নদৃষ্ট বস্তু মিথ্যা। স্বপ্নদৃষ্ট বস্তু মিথ্যা হইলেও জাগ্রদবস্থার ন্তায় স্বপ্নাবস্থাতেও জন্মমরণাদি সমস্ত ব্যবহার হইতেছে। স্বপ্নদৃষ্ট প্রাচীরও ভেদ করা যায় না। জাগ্রদ্ভোজনে যেরূপ তৃপ্তি হয়, স্বপ্নভোজনেও সেইরূপ তৃপ্তি হয়। স্বপ্নদৃষ্ট বস্তু যেমন জাগ্রদবস্থাতে বাধিত হয়, জাগ্রদ্দৃষ্ট বস্তুও সেইরূপ স্বপ্নাবস্থাতে বাধিত বলিয়া বোধ হয়। পরিপূর্ণ ভোজন করিয়া পরিতৃপ্ত হইয়া যে ব্যক্তি সুপ্ত হইয়াছে, সে মুহূর্তমধ্যে নিজেকে ক্ষুৎক্ষাম বিবেচনা করে,—উপবাসী রহিয়াছে বলিয়া বোধ করে। জাগ্র-দবস্থাতে যেমন মনঃকল্পিত পদার্থ অসৎ এবং চক্ষুরাদিগৃহীত বহির্বিষয় সৎ বলিয়া বোধ হয়, স্বপ্নাবস্থাতেও সেইরূপ মনোরথমাত্র অসৎ এবং চক্ষু-রাদিগৃহীত পদার্থ সৎ বলিয়া বোধ হয়। স্বপ্নাবস্থাতে সমস্ত মিথ্যা হইলেও যেরূপ সদসদ্বিভাগ এবং ভোগ সম্পন্ন হয়, জাগ্রদ্বস্তু মিথ্যা হইলেও তদ্রূপ সদসদ্বিভাগ এবং তদ্দ্বারা ভোগাদি সম্পন্ন হইবার কোন বাধা হইতে পারে না। ভোগাদির অনুরোধে জাগ্রদ্বস্তুর সত্যতা স্বীকার করিতে হইলে স্বপ্নদৃষ্ট বস্তুরও সত্যতা স্বীকার করিতে হয়। জাগ্রদ্দৃষ্ট বস্তুও স্বপ্নদৃষ্ট বস্তুর ন্তায় দৃশ্য। অতএব জাগ্রদ্দৃষ্ট বস্তুও স্বপ্নদৃষ্ট বস্তুর ন্তায় মিথ্যা। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

অন্যূনো জায়তে ভোগঃ কল্পিতৈঃ স্বাপ্নবস্তুভিঃ।
জগদ্বস্তুভিরপ্যেবমন্যূনো ভোগ ইষ্যতাম্‌॥

ইহার তাৎপর্য্য এই—কল্পিত স্বাপ্নবস্তুদ্বারা পরিপূর্ণ ভোগ হয়। কল্পিত জগদ্বস্তুদ্বারাও সম্পূর্ণ ভোগ অভিপ্রেত হউক। ভোগের অনুরোধে বস্তুর সত্যতা স্বীকার করিবার কোন প্রয়োজন নাই। আপত্তি হইতে পারে যে, জাগতিক-পদার্থ স্বাপ্নপদার্থের ন্যায় কল্পিত হইলে সকলের একরূপ পদার্থদর্শন সঙ্গত হয় না। দেবদত্তের স্বপ্নকল্পিত-পদার্থ দেবদত্তই দেখিতে পায়, যজ্ঞদত্ত দেখিতে পায় না। জাগতিক-পদার্থ ঘটপটাদি কিন্তু সকলেই একরূপ দর্শন করে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, স্বাপ্নপদার্থ দেবদত্তাদির অবিদ্যাকল্পিত বলিয়া দেবদত্তাদিই তাহা দেখিতে পায়, যজ্ঞদত্তাদি দেখিতে পায় না। জাগতিক-পদার্থ ব্রহ্মের মায়াকল্পিত বলিয়া সকলে একরূপ দেখিতে পায়। স্বাপ্নপদার্থের ন্যায় ঐন্দ্রজালিক-পদার্থও কল্পিত, সন্দেহ নাই। একের কল্পিত স্বাপ্নপদার্থ অপরে দেখিতে পায় না বটে, কিন্তু ঐন্দ্রজালিক-পদার্থ সকলেই তুল্যরূপে দেখিতে পায়। দেবদত্তাদির অবিদ্যার বা মায়ার প্রভাব অপেক্ষা ঐন্দ্রজালিকের মায়ার প্রভাব অধিক, ইহাতে সন্দেহ নাই। সুতবাং ব্রহ্মের মায়ার প্রভাব অচিন্তনীয়। অতএব উক্ত আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। পূজ্যপাদ গৌড়পাদস্বামী বলেন—

আদাবন্তে চ যন্নাস্তি বর্ত্তমানেঽপি তত্তথা।
বিতথৈঃ সদৃশাঃ সন্তোঽবিতথা ইব লক্ষিতাঃ॥

যাহা পূর্ব্বেও থাকে না, পরেও থাকে না, বর্ত্তমানে অর্থাৎ প্রতীতিকালেও তাহা নাই। রজ্জু-সর্প, শুক্তি-রজত ও মরীচিকা-জল ইহার উত্তম দৃষ্টান্ত। প্রতীতিকালেও রজ্জুসর্পাদির অস্তিত্ব নাই। জাগতিক বস্তু বস্তুগত্যা মিথ্যাভূত রজ্জুসর্পাদির তুল্য হইলেও, মূঢ়েরা সত্য বলিয়া বোধ করে। কতকগুলি অবিদ্যমান বস্তুর অবগতি, দেহাতিরিক্ত-আত্মবাদীদিগের অবিসংবাদিত। ছেদনভেদনাদি দেহধর্ম্ম, আত্মধর্ম্ম নহে, ইহা দেহাতিরিক্ত-আত্মবাদীরা ঐকমত্যে স্বীকার করেন। অথচ "আমি ছিন্ন হইতেছি, আমি ভিন্ন হইতেছি" এইরূপে ছেদনভেদনাদি আত্মগত বলিয়া প্রতীয়মান হইতেছে। ছেদনভেদনাদি যেমন আত্মাতে বিদ্যমান না থাকিলেও আত্মাতে বিদ্যমানরূপে প্রতীত হয়, সেইরূপ জাগতিক-পদার্থ বস্তুগত্যা

অবিদ্যমান হইলেও বিদ্যমানরূপে প্রতীত হইতে পারে। কতকগুলি প্রতীয়মান পদার্থ অবিদ্যমান, অপরাপর প্রতীয়মান পদার্থগুলি বিদ্যমান, এ কল্পনার বিশেষ হেতু দেখা যায় না। আত্মগত ছেদনভেদনাদি যেরূপ প্রমাণবাধিত বলিয়া অসত্য, জাগতিক-পদার্থও সেইরূপ প্রমাণবাধিত বলিয়া অসত্য হওয়াই সঙ্গত। কুক্কুটীর এক ভাগ প্রসবার্থ, অপর ভাগ রন্ধনার্থ কল্পনা করা যেমন অসম্ভব ও উপহাসাস্পদ, সেইরূপ প্রমাণবাধিত হইলেও তন্মধ্যে কতগুলি সত্য, কতগুলি অসত্য, এ কল্পনাও অসমীচীন। এই যুক্তির শাস্ত্রীয় নাম অর্দ্ধজরতীয় ন্যায়। কোন ব্যক্তি ইচ্ছা করিয়াছিল যে, তাহার পত্নী অর্দ্ধাংশে জরতী অর্থাৎ বৃদ্ধা এবং অর্দ্ধাংশে যুবতী হউক। ইহা যেমন নিতান্ত অসঙ্গত, উক্ত কল্পনাও সেই-রূপ নিতান্ত অসঙ্গত।

বৈদান্তিক আচার্য্যেরা বলেন যে, দ্বৈতবাদীদিগের পরস্পর বিবাদ অদ্বৈতবাদের সমর্থন করিতেছে। একটিমাত্র উদাহরণ প্রদত্ত হইতেছে। কোন কোন দ্বৈতবাদীরা বিবেচনা করেন যে, সৎ অর্থাৎ যাহা বিদ্যমান, তাহারই উৎপত্তি হইয়া থাকে। কেন না, বিদ্যমান পদার্থের সহিত কারণের সম্বন্ধ থাকিতে পারে, সুতরাং কারণব্যাপার তাহার উৎপাদক হওয়া সঙ্গত। অবিদ্যমান পদাথের উৎপত্তি হয় না,—হইতে পারে না। মনুষ্যের শৃঙ্গ ও আকাশের কুসুম অসৎ, কোনকালে তাহার উৎপত্তি হয় না; জাগতিক-পদার্থও অসৎ হইলে কোনকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। অপর বাদীরা বলেন যে, আত্মা সৎ, তাহার উৎপত্তি হয় না। এই দৃষ্টান্ত অনুসারে সিদ্ধ হইতেছে যে, সৎপদার্থের উৎপত্তি অসম্ভব। পদার্থ সৎ অর্থাৎ বিদ্যমান থাকিলে তাহার আবার উৎপত্তির অপেক্ষা কি? কিরূপেই বা তাহার উৎপত্তি হইতে পারে? পিষ্টের যেমন পেষণ নাই, সতেরও সেইরূপ উৎপত্তি নাই। পদার্থ সৎ হইলে তদুদ্দেশে কারণের ব্যাপারও অনর্থক হয়। এইরূপে সদ্বাদীরা অসদ্বাদীর এবং অসদ্বাদীরা সদ্বাদীর মতের খণ্ডন করেন। অদ্বৈতবাদী কাহারও সহিত বিবাদ করেন না, উভয় পক্ষেরই অনুমোদন করেন। তিনি বলেন, উভয়ের কথাই ঠিক। সতেরও উৎপত্তি হইতে পারে না, অসতেরও

উৎপত্তি হইতে পারে না। অতএব জাগতিক কার্য্য সৎও নহে, অসৎও নহে। উহা অনির্বাচ্য অর্থাৎ মিথ্যা। অদ্বৈতবাদীরা এ বিষয়ে বিস্তর যুক্তি প্রদর্শন করিয়াছেন। অল্পসময়ে তৎসমস্ত প্রদর্শন করা অসম্ভব।

আপত্তি হইতে পারে যে, প্রমাণ-প্রমেয়-ব্যবহার ভেদসাপেক্ষ। কেন না, প্রমাণ চক্ষুরাদি, প্রমেয় ঘটাদি-বিষয়, প্রমাতা আত্মা। অদ্বৈতবাদে প্রমাণ-প্রমেয়-ব্যবহার হইতে পারে না, অধিকন্তু প্রমেয় অসত্য বা বাধিত। সুতরাং রজ্জুসর্পাদিজ্ঞানের ন্যায় ঘটাদিজ্ঞানেরও অপ্রামাণ্যের আপত্তি হয়। কেবল লৌকিক ব্যবহার নহে, শাস্ত্রীয় কর্ম্মকাণ্ডাশ্রিত ব্যবহারও অপ্রমাণ হইয়া পড়ে। মোক্ষশাস্ত্রও শিষ্যগুরুপ্রভৃতি-ভেদ-সাপেক্ষ। সুতরাং মোক্ষশাস্ত্রানুমত ব্যবহারও অসম্ভব হয়। ইহার উত্তর পূর্ব্বেই একরূপ প্রদত্ত হইয়াছে। প্রমাণাদির তাত্ত্বিক বা পারমার্থিক বাধ থাকিলেও ব্যবহারদশাতে তাহার বাধ নাই। সুতরাং ব্যবহারদশাতে অর্থাৎ ব্রহ্মাত্মভাবের সাক্ষাৎকারের পূর্ব্বে অবিদ্যাপ্রত্যুপস্থাপিত ভেদ আছে বলিয়া লৌকিক ও বৈদিক অর্থাৎ কর্ম্মকাণ্ডাশ্রিত এবং মোক্ষ-শাস্ত্রানুমত সমস্ত ব্যবহারের এবং প্রমাণগত প্রামাণ্যের কোন বাধা হইতে পারে না। প্রবোধের পূর্ব্বে যেরূপ স্বপ্নদৃষ্ট বস্তু সত্য বলিয়া বোধ হয়, ব্রহ্মাত্মভাবের সাক্ষাৎকারের পূর্ব্বে সেইরূপ জাগতিক-পদার্থের সত্যতাবোধ সর্ব্বজনসিদ্ধ। সুতরাং তদাশ্রিত প্রমাণপ্রমেয়ব্যবহারাদির কোন অনুপপত্তি হইতে পারে না। যাঁহারা প্রপঞ্চের সত্যতা স্বীকার করেন, তাঁহাদের মতেও দেহাদিতে আত্মাভিমান সত্য নহে। কারণ, দেহাদির আত্মত্ব প্রমাণবাধিত। অথচ দেহাদিতে আত্মাভিমান ভিন্ন প্রমাণপ্রমেয়ব্যবহার বা লোকযাত্রা নির্ব্বাহ হয় না। ইন্দ্রিয়াদি ব্যতিরেকে প্রত্যক্ষাদিব্যবহার হইতে পারে না। অধিষ্ঠান দেহ ভিন্ন ইন্দ্রিয়াদির ব্যাপার হয় না। দেহাদিতে আত্মাভিমান ভিন্ন আত্মা প্রমাতা হইতে পারে না। কেন না, আত্মা অসঙ্গ। দেহাদিতে আত্ম-প্রত্যয় মিথ্যা হইলেও তত্ত্বসাক্ষাৎকার পর্য্যন্ত প্রপঞ্চসত্যতাবাদীদিগের মতেও উহা প্রমাণ বলিয়া অঙ্গীকৃত হয়। অদ্বৈতবাদীদিগের পক্ষেও আত্মতত্ত্বসাক্ষাৎকার পর্য্যন্ত দেহাদিতে আত্মাভিমানের ন্যায় লোকসিদ্ধ

ঘটপটাদিজ্ঞানও প্রমাণরূপে গণ্য হইবার কোন বাধা হইতে পারে না। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

দেহাত্মপ্রত্যয়ো যদ্বৎ প্রমাণত্বেন কল্পিতঃ।
লৌকিকং তদ্বদেবেদং প্রমাণত্বাত্মনিশ্চয়াৎ ॥

আত্মসাক্ষাৎকারের পূর্ব্বে দেহাদিতে আত্মপ্রত্যয় যেমন প্রমাণরূপে কল্পিত হয়, লৌকিক ঘটপটাদিজ্ঞানও সেইরূপ আত্মসাক্ষাৎকার পর্য্যন্ত প্রমাণ হইবে। আর একটি আপত্তি। অদ্বৈতবাদীদিগের মতে জগৎ অসত্য, সুতরাং জগদন্তর্গত শাস্ত্রও অসত্য। অসত্য মোক্ষশাস্ত্র হইতে সত্য মোক্ষ কিরূপে হইতে পারে? কেন না, মোক্ষশাস্ত্রোক্ত শ্রবণমননাদি অসত্য, তাহা হইতে সত্য আত্মসাক্ষাৎকারের উৎপত্তি অসম্ভব। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, অসত্য হইতে সত্যের উৎপত্তি কেন অসম্ভব, তাহার হেতু প্রদর্শিত হয় নাই। দেখিতে পাওয়া যায় যে, অসত্য সর্প হইতে সত্য ভয়, অসত্য সর্পদংশন হইতে সত্য মরণ, এবং অসত্য স্বপ্নদর্শন হইতে সত্য শুভাশুভের সূচন হইতেছে। তা বলিয়া সমস্ত অসত্য হইতে সত্যের উৎপত্তি হইবে, এরূপ আপত্তি হইতে পারে না। যাঁহারা জগৎ সত্য বলেন, তাঁহাদের মতেও সমস্ত সত্য হইতে সমস্ত সত্যের উৎপত্তি হয় না,—কোন সত্য হইতে কোন সত্যের উৎপত্তি হয়। অদ্বৈতবাদীরাও তাহাই বলিবেন। তাঁহারাও বলিবেন যে, কোন অসত্য হইতে কোন সত্যের উৎপত্তি হয়। বস্তুগত্যা কিন্তু আত্মসাক্ষাৎকারও অন্তঃকরণের বৃত্তিবিশেষ। তাহাও জগতের অন্তর্গত, অতএব মিথ্যা। আত্মসাক্ষাৎকার যেরূপ মিথ্যা, তন্নিবর্ত্তনীয় অবিদ্যাও সেইরূপ মিথ্যা। মিথ্যা আত্মসাক্ষাৎকার দ্বারা মিথ্যা অবিদ্যার নিবৃত্তি হওয়া কিছুমাত্র বিচিত্র নহে। লোকে বলে যে, ঘোঁড়ামুখো দেবতার মাষকলাই নৈবেদ্য। অন্তঃকরণবৃত্তিরূপ আত্মসাক্ষাৎকার মিথ্যা হইলেও ফলাত্মক আত্মসাক্ষাৎকার মিথ্যা নহে। বৃত্তিতে প্রতিফলিত চৈতন্যই ফলাত্মক আত্মসাক্ষাৎকার। তাহা আত্মস্বরূপ, তাহা কার্য্যই নহে, তাহা নিত্য। কেন না, যাহা আত্মস্বরূপ বা ব্রহ্মস্বরূপ, তাহার উৎপত্তি অসম্ভব। অতএব অদ্বৈতবাদে কোনরূপ অনুপপত্তি হইতে পারে না। ফলত পূর্ব্বপক্ষ বা সিদ্ধান্ত দ্বৈতবাদেই সম্ভবে, অদ্বৈতবাদে তাহার

সম্ভাবনাই নাই। কেন না, পূর্ব্বপক্ষকর্ত্তা এবং পূর্ব্বপক্ষের বিষয় ভিন্ন পূর্ব্বপক্ষ হইতে পারে না। সিদ্ধান্তকর্ত্তা ভিন্ন সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। সুতরাং পূর্ব্বপক্ষ-সিদ্ধান্ত ভেদসাপেক্ষ বলিয়া দ্বৈতপক্ষেই সম্ভবে। অদ্বৈত-পক্ষে ত আর ভেদ নাই যে, ভেদসাপেক্ষ পূর্ব্বপক্ষ-সিদ্ধান্ত হইবে। অভিজ্ঞ আচার্য্য বলিয়াছেন—

চোদ্যং বা পরিহারো বা ক্রিয়তাং দ্বৈতভাষয়া।
অদ্বৈতভাষয়া চোদ্যং নাস্তি নাপি তদুত্তরম্॥

দ্বৈতপক্ষে অর্থাৎ ব্যবহারদশাতে পূর্ব্বপক্ষ বা তাহার সিদ্ধান্ত করা যাইতে পারে, অদ্বৈতপক্ষে বা পরমার্থদশাতে দ্বৈতব্যবহারের অভাবহেতুক পূর্ব্বপক্ষ বা তাহার উত্তর কিছুই হইতে পারে না।

চতুর্থ লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মা দ্রষ্টব্য অর্থাৎ আত্মসাক্ষাৎকার কর্ত্তব্য। আত্মার অন্বেষণ করা কর্ত্তব্য। আত্মাকে জানিবার ইচ্ছা করা কর্ত্তব্য। ঈদৃশ উপদেশ শাস্ত্রে, বিশেষত বেদান্তশাস্ত্রে প্রচুরপরিমাণে দেখিতে পাওয়া যায়। যিনি আত্মাকে না জানিয়া ইহলোক হইতে অবসৃত হন, তাঁহার নিন্দা ও আত্মজ্ঞের প্রশংসাও যথেষ্ট উপলব্ধ হয়। সমস্ত প্রাণী আত্মাকে অর্থাৎ নিজেকে প্রীতি করিয়া থাকে। অন্যান্য বিষয়েও প্রাণীদিগের প্রীতি আছে বটে, কিন্তু ঐ প্রীতি স্বাভাবিক নহে, আত্মার জন্য। লোকে বিষয়ের জন্য বিষয়কে ভালবাসে না, আত্মার জন্য বিষয়কে ভালবাসে। যে বিষয় যতটুকু আত্মাব প্রয়োজনসম্পাদন কবে, সেই বিষয়ে ততটুকু প্রীতি হয়, তাহার অধিক হয় না। যে বিষয় যতক্ষণ আত্মার উপকার সম্পাদন করিতে সক্ষম, সেই বিষয়ে ততক্ষণ প্রীতি থাকে। যখন ঐ বিষয় আত্মার প্রয়োজনসম্পাদনে অক্ষম হয বা আত্মার প্রতিকূল হয়, তখন আর ঐ বিষয়ে প্রীতির লেশমাত্র থাকে না। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হয় যে, আত্মাতে লোকের প্রীতি নিরুপাধিক অর্থাৎ স্বাভাবিক, বিষয়ে প্রীতি সোপাধিক অর্থাৎ আত্মাব জন্য। বৃহদারণ্যক-উপনিষৎ প্রভৃতিতে ইহা বিস্তৃতভাবে প্রদর্শিত হইয়াছে। ধর্ম্মশাস্ত্র ও মোক্ষশাস্ত্র অনুসারে আত্মা নিরুপাধিক প্রিয়, তাহা প্রদর্শিত হইল। নীতিশাস্ত্রেও এই মত অনুমোদিত হইয়াছে। নীতিশাস্ত্রকারেরা বলেন—

ত্যজেদেকং কুলস্যার্থে গ্রামস্যার্থে কুলং ত্যজেৎ।
গ্রামং জনপদস্যার্থে আত্মার্থে পৃথিবীং ত্যজেৎ॥

কুলের জন্য একজনকে, গ্রামের জন্য কুলকে, জনপদের অর্থাৎ দেশেব জন্য গ্রামকে এবং আত্মার জন্য পৃথিবীকে পরিত্যাগ করিবে। দেখা

যাইতেছে যে, নীতিবেত্তাদিগের মতে একজন অপেক্ষা কুল, কুল অপেক্ষা গ্রাম, গ্রাম অপেক্ষা দেশ এবং পৃথিবী বা দেশসমষ্টি অপেক্ষা আত্মা প্রিয়। কেন না, প্রিয়বস্তুর জন্ম অপরকে পরিত্যাগ করা স্বাভাবিক। অপ্রিয়-বস্তুর জন্ম প্রিয়বস্তুর পরিত্যাগ অস্বাভাবিক ও অসম্ভব। লৌকিক ব্যবহারেও আত্মা সমধিক প্রিয়রূপে ব্যবহৃত হইতেছে। প্রজ্বলিত গৃহ হইতে প্রিয়তম পুত্রকে পরিত্যাগ করিয়াও নিজে বহির্গত হয়, এরূপ দৃষ্টান্ত বিরল নহে। নিজেকে রক্ষা করিবার জন্ম সর্ব্বস্ব এবং পরিজন পরিত্যাগ করিতে লোকে কুণ্ঠিত হয় না। অপরাধী ব্যক্তি রাজদণ্ড হইতে নিজেকে পরিমুক্ত রাখিবার জন্ম স্ত্রী-পুত্র-ধনজনাদি পরিত্যাগপূর্ব্বক অরণ্য-গিরি-গুহাদিতে বাস করিতে প্রবৃত্ত হয়। জগতে ইহার উদাহরণ দুর্লভ নহে। কি শাস্ত্রীয়, কি লৌকিক, সমস্ত ব্যবহারেই আত্মা সমধিক প্রিয়, ইহা প্রতিপন্ন হইতেছে। প্রিয়বস্তু জানিবার ও দেখিবার জন্ম লোকের আগ্রহ হওয়া স্বাভাবিক। পাশ্চাত্য মনীষিগণও বলিয়াছেন যে, "তুমি কে," তাহা জানিবার চেষ্টা কর। কিন্তু মায়া বা অবিদ্যার প্রভাবে লোক এত মুগ্ধ যে, জগতে অতি অল্পলোকেই প্রকৃতপক্ষে আত্মাকে জানিবার ও দেখিবার ইচ্ছা করে। আত্মার প্রয়োজনসম্পাদক বাহ্যবিষয় জানিবার ও দেখিবার জন্ম লোকের আগ্রহের, যত্নের ও পরিশ্রমের পরিসীমা নাই। আত্মার বা নিজের ক্ষণিকপ্রীতিসম্পাদনের জন্ম বা ঔৎসুক্য চরিতার্থ করিবার জন্ম অম্লানমুখে লোকে কষ্টস্বীকার করিতে কাতর হয় না। কিন্তু আত্মাকে জানিবার জন্ম—দেখিবার জন্ম কয়জনের তেমন আগ্রহ বা অভিলাষ দেখা যায়? পাশ্চাত্য সুধীগণ বাহ্যবিষয়ের বা জড়বর্গের পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে তথ্যনির্ণয়ের জন্ম যেরূপ যত্নচেষ্টা করেন, আত্মাকে দেখিবার বা জানিবার জন্ম তাহার শতাংশের একাংশও করেন না। তাঁহারা ঐ বিষয়ে যত্ন করিলে কতই না সুফল ফলিত? ভারতীয় সুধীগণ এ বিষয়ে বিস্তর যত্ন করিয়াছেন, বিস্তর উপায় প্রদর্শন করিয়াছেন সত্য, কিন্তু বর্ত্তমানযুগে ভারতীয় আচার্য্যগণের উপদেশ ও দৃষ্টান্ত অপেক্ষা পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের উপদেশ ও দৃষ্টান্ত সমধিক কার্য্যকর, ইহা কে না স্বীকার করিবেন। সকলেই জানেন যে, শ্রীমতী এনিবেসাণ্ট ভারতে আসিয়া আমাদের কৃত-

বিদ্গণকে ভারতীয় ধর্ম্মের উপদেশ দিয়া থাকেন এবং কোন কোন কৃতবিদ্য তাঁহার উপদেশ শ্রবণ করিয়া ভারতীয় ধর্ম্মে শ্রদ্ধাবান্ হন। ইহাতে আনন্দপ্রকাশ করিব, কি দুঃখপ্রকাশ করিব, বুঝিতে পারিতেছি না। কারণ, আমাদের কৃতবিদ্যমণ্ডলী নিজধর্ম্মে শ্রদ্ধাবান্ হন, ইহা যেমন আনন্দের বিষয়, ভারতীয় ধর্ম্মের উপদেশ পাশ্চাত্যদিগের নিকট লইতে হয়,—পাশ্চাত্যদিগের উপদেশ ভিন্ন নিজধর্ম্মে শ্রদ্ধার উদয় হয় না, ইহা সেইরূপ দুঃখের বিষয়। শ্রীমতী কিন্তু ভারতীয় আচার্য্যদিগের প্রদত্ত উপদেশের কোন কোন অংশ পরিব্যক্ত করেন মাত্র, অধিক কিছুই বলেন না। কিন্তু তাহা হইলে কি হয়? ব্যক্তিবিশেষের মুখনিঃসৃত বাক্যের আদর ও গৌরব অধিক, ইহা সকলকেই স্বীকার করিতে হইবে। পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের মুখে না শুনিলে আমাদের কোন কোন কৃতবিদ্য কোন বিষয়েই তেমন আস্থাস্থাপন করিতে পারেন না। সত্য বটে, সূক্ষ্মদর্শী কোন কোন পাশ্চাত্যপণ্ডিত ভারতীয় আচার্য্যদিগের আত্মজ্ঞানের বিষয় অবগত হইয়া বিস্মিত হইয়াছেন, ভারতীয় আচার্য্যগণের শতমুখে প্রশংসা করিয়াছেন, তাঁহাদের নিকট প্রণত হইয়াছেন, ভারতীয় আচার্য্যগণের আত্মতত্ত্বজ্ঞানের শতাংশের একাংশও পাশ্চাত্যজগতে নাই, ইহা মুক্তকণ্ঠে স্বীকার করিয়াছেন, কিন্তু তাঁহাদের সংখ্যা অঙ্গুল্যগ্রে পরিগণিত হইতে পারে। বর্ত্তমানযুগে অধিকাংশের মতের গৌরবের পরিসীমা নাই। তাঁহাদের মত মুষ্টিমেয় পণ্ডিতের মতের প্রতি অনেকেই সমধিক আস্থাবান্ হইতে পারেন না। ইহা অবশ্য প্রশংসার কথা নহে। দেশ ও সংখ্যা অপেক্ষা বিষয়ের ও যুক্তির অধিক আদর হওয়া উচিত। কবি যথার্থ বলিয়াছেন—

নহু বক্তৃবিশেষনিঃস্পৃহা গুণগৃহ্যা বচনে বিপশ্চিতঃ।

দুর্ভাগ্যক্রমে এখন পর্য্যন্ত সেরূপ অবস্থা উপস্থিত হয় নাই। সেইজন্য বলিতেছিলাম যে, সমস্ত বা অধিকাংশ পাশ্চাত্যসুধীগণ আত্মতত্ত্ববিষয়ে সমধিক আগ্রহ প্রদর্শন করিলে প্রভূত শুভফলের আশা করা যাইতে পারে।

পাশ্চাত্যপণ্ডিতদিগের মত যাহাই হউক, ভারতীয় আচার্য্যদিগের

মতে আত্মসাক্ষাৎকার অমৃতত্ব অর্থাৎ মোক্ষের হেতু। আত্মসাক্ষাৎকার শ্রেষ্ঠধর্ম্মরূপে কথিত। মনু বলিয়াছেন—

সর্ব্বেষামপি চৈতেষামাত্মজ্ঞানং পরং স্মৃতম্।
প্রাপ্যৈতৎ কৃতকৃত্যো হি দ্বিজো ভবতি নান্যথা॥

এই সমস্ত ধর্ম্মের মধ্যে আত্মজ্ঞান শ্রেষ্ঠ। আত্মজ্ঞান লাভ করিলেই দ্বিজ কৃতকৃত্য হন। আত্মজ্ঞান ভিন্ন তাঁহার কৃতকৃত্যতা হইতে পারে না। আত্মজ্ঞান লাভ করিলে সমস্ত কর্ত্তব্য করা হয়,—মানবশরীরপরিগ্রহের সার্থকতা হয়। ব্রাহ্মণের বিশেষত আত্মজ্ঞাননিষ্ঠ হওয়া উচিত। মনুই বলেন—

যথোক্তান্যপি কর্ম্মাণি পরিহায় দ্বিজোত্তমঃ।
আত্মজ্ঞানে শমে চ স্যাদ্‌বেদাভ্যাসে চ যত্নবান্॥

ব্রাহ্মণ যথোক্ত কর্ম্ম পরিত্যাগ করিয়াও আত্মজ্ঞান, শম ও বেদাভ্যাস বিষয়ে যত্ন করিবে। আত্মজ্ঞান অতি পবিত্র বস্তু। ভগবান্ বলিয়াছেন—

ন হি জ্ঞানেন সদৃশং পবিত্রমিহ বিদ্যতে।

জ্ঞানের তুল্য পবিত্রবস্তু ইহজগতে নাই। ফলত ভারতীয় আচার্য্যদিগের মতে আত্মজ্ঞান অতীব উপাদেয়, তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। শ্রবণমননক্রমে আত্মার সাক্ষাৎকার লাভ হয়। আত্মার স্বরূপনিরূপণ এবং আত্মমননের উপায় নির্দ্দেশ করা দর্শনশাস্ত্রের একটি প্রধান বিষয়। আত্মার মনন-নির্ব্বাহের জন্য দর্শনশাস্ত্রের আবির্ভাব, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। আত্মার বিষয়ে আলোচনা ভিন্ন দর্শনশাস্ত্রসম্বন্ধীয় প্রস্তাব কিছুতেই পূর্ণতা প্রাপ্ত হইতে পারে না। এইজন্য আত্মার বিষয়ে কিছু আলোচনা করা যাই-তেছে। পূর্ব্বে কোন কোন স্থলে আত্মার বিষয়ে কিছু কিছু বলা হইয়াছে সত্য, কিন্তু তাহা অতি সংক্ষেপে বলা হইয়াছে। আত্মার বিষয়ে যে সকল তর্ক বা আপত্তি হইতে পারে, তাহার সম্বন্ধেও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা উচিত বোধ হইতেছে।

দার্শনিকেরা বলেন, জগতে কোন শব্দই নিরর্থক নহে। সমস্ত শব্দের অর্থের বা প্রতিপাদ্যবিষয়ের অস্তিত্ব আছে। সুতরাং 'আত্মন্'শব্দের এবং 'অহং'শব্দেরও কোন অর্থ অবশ্যই আছে। সাধারণত নৈয়ায়িক

আচার্য্যদিগের মতে আত্মা অহংপ্রত্যয়গম্য। অর্থাৎ 'অহং' এই অনুভব আত্মবিষয়ক। বঙ্গভাষার 'আমি' অহংপদের অপভ্রংশমাত্র। ঘটপটাদি বিষয়সকল অহংপ্রত্যয়গম্য নহে, ইহা স্পষ্টরূপে বুঝিতে পারা যায়। 'অহমিদং জানামি'—আমি ইহা জানিতেছি, এইরূপ অনুভব সর্ব্বজন-প্রসিদ্ধ। এই অনুভবে দেখিতে পাওয়া যায় যে, 'আমি' আর 'ইহা', এক পদার্থ নহে,—ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। 'আমি' হইল জ্ঞানের কর্ত্তা, 'ইহা' হইল জ্ঞানের কর্ম্ম বা বিষয়। 'আমি ইহা জানিতেছি', এস্থলে 'আমি' জ্ঞাতা, 'ইহা' জ্ঞেয়। জ্ঞাতা এবং জ্ঞেয় এক হইতে পারে না। সুতরাং যাহা অহংপ্রত্যয়ের বিষয়, তাহাই আত্মা। আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে লোকের বিপ্রতিপত্তি বা বিবাদ হইতে পারে না। কৃষক, পণ্ডিত, শিশু, বৃদ্ধ, সকলেই আত্মার অস্তিত্ব মানিয়া থাকেন। 'অহমস্মি' অর্থাৎ আমি আছি, এইরূপে সকলেই আত্মার অস্তিত্ব অনুভব করিতেছে। কেন না, এই অনুভবে আমিই আত্মা। সুতরাং এই সর্ব্বজনীন অনুভবে আত্মার অস্তিত্ব প্রসিদ্ধ হইতেছে। আত্মাব অস্তিত্ব যদি প্রসিদ্ধ না হইত, তাহা হইলে সমস্ত লোকে 'নাহমস্মি' অর্থাৎ আমি নাই, এইরূপ অনুভব করিত। আমি নাই, এরূপ প্রতীতি কাহারই হয় না। সুতরাং আত্মার অস্তিত্ব প্রসিদ্ধ, তাহা অস্বীকার করা যাইতে পারে না। আত্মার অস্তিত্ব নিঃসন্দিগ্ধ। আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে লোকের সন্দেহও হয় না। আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে যদি সন্দেহ হইত, তবে তাহার অনুভবও অবশ্যই হইত। তাহা হইলে 'অহমস্মি ন বা' অর্থাৎ আমি আছি কি নাই, লোকের এইরূপ অনুভব বা প্রতীতি হইত। তাহা হয় না। অতএব আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে কাহারও সন্দেহ নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে প্রায় কেহ বিপ্রতিপন্ন হয় না—হইতে পারে না। অবিসংবাদিত সর্ব্বজনীন-অনুভবসিদ্ধ আত্মার নিরাকরণ অসম্ভব। কারণ, যিনি নিরাকর্ত্তা, তিনিই আত্মা। নিরাকর্ত্তা নিজে নাই অথচ নিরা-করণ করিতেছেন, অথবা নিরাকর্ত্তা নিজের নিরাকরণ করিতেছেন, ইহা অপেক্ষা হাস্যাস্পদ আর কি হইতে পারে? আত্মা আত্মার নিকট আত্মার নিরাকরণ করিতেছেন, প্রকৃতিস্থ ব্যক্তি ইহা স্বীকার

করিতে পারেন না। আত্মা না থাকিলে অর্থাৎ আত্মার অস্তিত্ব প্রসিদ্ধ না হইলে, লোকের কোন বিষয়ে প্রবৃত্তি হইতে পারে না। পূর্ব্বেই বলিয়াছি যে, আত্মার জন্য বিষয়ে প্রীতি হয়। আত্মা না থাকিলে কাহার জন্য বিষয়ে প্রীতি হইবে। ইষ্টসাধনতাজ্ঞান প্রবৃত্তির হেতু। ইহা আমার অভিলষিত সম্পাদন করিবে বা করিতে সমর্থ, এরূপ জ্ঞান না হইলে কোন বিষয়ে লোকের প্রবৃত্তি হয় না। ইহা প্রত্যাত্মবেদনীয় অর্থাৎ সকলের অনুভবসিদ্ধ। ঐ জ্ঞানে আমার কিনা আত্মার, এখানেই আত্মার অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হইতেছে। আত্মা নাই, অথচ আত্মার অভিলষিত-সম্পাদনে সমর্থ, এরূপ জ্ঞান হইতেছে, ইহা ব্যাহত। যাহার জ্ঞান হইতেছে, তিনিই আত্মা। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, জ্ঞেয়পদার্থ জ্ঞানাধীন সিদ্ধ হয়। লোকে জ্ঞেয়পদার্থ জানিতে ইচ্ছা করে, জ্ঞানকে জানিতে ইচ্ছা করে না। অতএব জ্ঞান অত্যন্ত প্রসিদ্ধ। জ্ঞান অত্যন্ত প্রসিদ্ধ বলিয়া জ্ঞাতাও অত্যন্ত প্রসিদ্ধ। জ্ঞাতা নাই অথচ জ্ঞান আছে, ইহা অসম্ভব।

আত্মা আছে, এ বিষয়ে প্রমাণ কি ?—এ প্রশ্নও অকিঞ্চিৎকর। কারণ, আত্মার অস্তিত্ব প্রসিদ্ধ বা স্বতঃসিদ্ধ এবং অবিসংবাদিত অর্থাৎ সর্ব্বসম্মত, ইহা প্রদর্শিত হইয়াছে। স্বতঃসিদ্ধ এবং সর্ব্বসম্মত বিষয়ে প্রমাণপ্রশ্ন নিরর্থক। সমস্ত বস্তু প্রমাণাধীন সিদ্ধ হয়, প্রমাণ ভিন্ন সিদ্ধ হয় না, ইহা যথার্থ। কিন্তু আত্মার অস্তিত্ব প্রমাণাধীন নহে, উহা স্বতঃসিদ্ধ। কেন না, আত্মা ভিন্ন প্রমাণের প্রমাণত্বই হইতে পারে না। প্রমার করণের নাম প্রমাণ। যথার্থ অনুভবের নাম প্রমা। অনুভবিতা ভিন্ন অনুভব হইতে পারে না। অনুভব না হইলে প্রমাণের প্রমাণত্বই হয় না। প্রমাণের প্রবৃত্তি আত্মার অধীন। আত্মা না থাকিলে প্রমাণের প্রবৃত্তি হইতে পারে না। যে আত্মার অনুগ্রহে প্রমাণের প্রমাণত্ব, সে আত্মা প্রমাণাধীনসিদ্ধ নহে, প্রমাণের পূর্ব্বেই সিদ্ধ, ইহা অবশ্য বলিতে হইবে। প্রমাণপ্রমেয়ব্যবহার আত্মার্থ অর্থাৎ আত্মার প্রয়োজনসম্পাদনের জন্য, ইহা সর্ব্বসম্মত। এভাবতাও প্রমাণপ্রবৃত্তির পূর্ব্বে আত্মপ্রসিদ্ধি স্বীকার করিতে হয়। সুতরাং আত্মা স্বতঃপ্রসিদ্ধ। স্বতঃপ্রসিদ্ধ আত্মার বিষয়ে

প্রমাণপ্রশ্ন নিরর্থক। প্রমাণপ্রশ্ন নিরর্থক হইলেও যদি প্রতিবাদীকে পরাজিত করিবার অভিপ্রায়ে প্রশ্ন করা হয়, তবে প্রতিবাদী বলিতে পারেন যে, আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে প্রমাণ কি? এই প্রশ্নই আত্মার অস্তিত্ববিষয়ে প্রমাণ। কেন না, যিনি প্রষ্টা, তিনিই আত্মা। প্রষ্টা নাই অথচ প্রশ্ন হইতেছে, ইহা অসম্ভব। প্রষ্টার অস্তিত্ব সিদ্ধ হইলেই আত্মার অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। প্রষ্টা ইহা স্বীকার না করিলে প্রতিবাদী বলিতে পারেন যে, কে প্রশ্ন করিতেছে, অগ্রে তাহা নিরূপিত হউক্, পরে প্রশ্নের উত্তর করা যাইবে। কেন না, বাদী না থাকিলে বাদপ্রতিবাদ হইতে পারে না। প্রশ্নকর্ত্তা যদি বলেন, আমি প্রষ্টা; তাহা হইলে প্রতিবাদী বলিতে পারেন যে, তুমিই আত্মা। ফলত প্রদর্শিত সর্ব্বসম্মত-অনুভবসিদ্ধ বিষয়ে যিনি বিপ্রতিপন্ন হইবেন, তাঁহাকেই তাহার প্রমাণ প্রদর্শন করিতে হইবে। আত্মার নাস্তিত্ব প্রমাণ করা অসম্ভব। কেন না, যিনি আত্মার নাস্তিত্ব প্রমাণ করিতে যাইবেন, তিনিই আত্মা। জগতে এমন লোকেরও অভাব নাই, যিনি সমস্ত লোকের এবং নিজের স্ফুটতর অনুভবের প্রতি অনাস্থাপ্রদর্শন করিয়া আত্মার নাস্তিত্ব প্রতিপন্ন করিতে সমুদ্যত হন। শূন্যবাদী বৌদ্ধ বলেন যে, শশবিষাণের জন্ম নাই, অথচ শশবিষাণ নাই। অতএব বুঝা যাইতেছে যে, যাহার জন্ম নাই—যে জাত হয় নাই, তাহা নাই। আত্মবাদীদিগের মতে আত্মা জাত নহে অর্থাৎ আত্মার জন্ম নাই, এইজন্য শশবিষাণের ন্যায় আত্মাও নাই। এ কথা অসঙ্গত। কারণ, যিনি উক্তরূপ অনুমান করিতেছেন, তিনিই আত্মা। আত্মা না থাকিলে উক্ত অনুমানের অবতারণা হইত না। আত্মা নিজের অভাব সমর্থন করিতে অগ্রসর হইতেছেন, ইহা আপাতত অসম্ভব বলিয়া বোধ হইতে পারে বটে, কিন্তু মোহের বা ভ্রান্তির অনির্ব্বচনীয় প্রভাবের প্রতি লক্ষ্য করিলে কিছুই অসম্ভব বোধ হইতে পারে না। যে মোহান্ধ মানব কৃষ্ণসর্পভ্রমে পুষ্পমালা দূরে নিক্ষিপ্ত করে, পুষ্পমালাভ্রমে আগ্রহের সহিত কৃষ্ণসর্প কণ্ঠে ধারণ করে, বিষভক্ষণ বা উদ্বন্ধনে প্রাণত্যাগ করিতে কুণ্ঠিত হয় না, সে মানবের পক্ষে আত্মার নাস্তিত্ব প্রমাণ করিতে সমুদ্যত হওয়া বিস্ময়ের বিষয় নহে। সে যাহা হউক্, ন্যায়বার্ত্তিককার আত্মার অনন্যপ্রতিপাদক প্রমাণের যে

পরীক্ষা করিয়াছেন, সংক্ষেপে তাহার যৎকিঞ্চিৎ তাৎপর্য্য প্রদর্শিত হই-তেছে। আত্মা নাই, ইহা উক্ত অনুমানের প্রতিজ্ঞাবাক্য। 'আত্মা'পদ ভাববোধক, 'নাই'পদ অভাববোধক। ভাবপদার্থ অত্যন্ত নিষিদ্ধ হইতে পারে না। দেশবিশেষে বা কালবিশেষে ভাবপদার্থের নিষেধ হয়। 'ঘট নাই' এস্থলে ঘটের অত্যন্ত নিষেধ হয় না,—দেশবিশেষে বা কাল-বিশেষে ঘটের নিষেধ হয়;—যেমন, গৃহে ঘট নাই, বর্ত্তমানকালে ঘট নাই, ইত্যাদি। দেশবিশেষে নিষেধ হইলে দেশান্তরে এবং কালবিশেষে নিষেধ হইলে কালান্তরে বস্তুর সত্তা প্রতিপন্ন হয়। যেমন গৃহে ঘট নাই বলিলে দেশান্তরে ঘট আছে, বর্ত্তমানকালে ঘট নাই বলিলে কালান্তরে ঘটের সত্তা প্রতীত হয়। সেইরূপ দেশবিশেষে বা কালবিশেষে আত্মার প্রতিষেধ হইলে তদ্দ্বারা আত্মার নাস্তিত্ব প্রতিপন্ন হয় না, দেশান্তরে বা কালান্তরে আত্মার অস্তিত্বই প্রতিপন্ন হয়। ফলত যে পদার্থের একদা অস্তিত্ব নাই, তাহার নিষেধও অসম্ভব। অজ্ঞাতপদার্থের নিষেধ হইতে পারে না। একদা অবিদ্যমান পদার্থের জ্ঞান হইতে পারে না। আপত্তি হইতে পারে যে, অত্যন্ত অসৎপদার্থের নিষেধ না হইলে, শশবিষাণ নাই, এরূপ নিষেধও হইতে পারে না। শশবিষাণেরও দেশবিশেষে এবং কালবিশেষে নিষেধ বলিতে হয়। তাহা হইলে দেশান্তরে বা কালান্তরে শশবিষাণের সত্তা প্রতীত হইতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, শশবিষাণ নাই—ইহা দ্রব্যের অর্থাৎ শশবিষাণের নিষেধ নহে। কেন না, শশবিষাণের জ্ঞান না হইলে তাহার নিষেধ হইতে পারে না। অত্যন্ত অবিদ্যমান শশবিষাণের জ্ঞান হইতে পারে না। অথচ শশবিষাণের সত্তা কোন কালে কোন দেশে কেহই স্বীকার করে না। অতএব শশবিষাণ নাই, ইহা দ্রব্যের নিষেধ নহে, সম্বন্ধের নিষেধ। অর্থাৎ শশবিষাণ নাই, ইহার অর্থ এই যে, শশের বিষাণ নাই। এস্থলে বিষাণে শশের সম্বন্ধ নিষিদ্ধ হইতেছে। এই নিষেধ দেশবিশেষ-অবচ্ছেদে নিষেধ বটে। কেন না, বিষাণও দেশবিশেষ বলিয়া গণ্য হইবার যোগ্য। সুতরাং বিষাণের অন্তপ্রদেশে অর্থাৎ লাঙ্গু-লাদিপ্রদেশে শশের সম্বন্ধ প্রতীত হইতেছে। শশে বিষাণের সম্বন্ধ নিষিদ্ধ হইলেও শশের অন্তদেশে অর্থাৎ শশের অন্য প্রাণীতে কিনা গবাদিতে

বিষাণের সম্বন্ধ প্রতীত হইতেছে। অতএব শশবিষাণ নাই, এই বাক্যের অর্থের প্রতি মনোযোগ না করিয়া উক্ত আপত্তি করা হইয়াছে। আত্মা নাই, এই নিষেধ দেশবিশেষে বা কালবিশেষে বলিতে গেলে, তদ্দ্বারা আত্মার নাস্তিত্ব সিদ্ধ হয় না, তাহা পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। বস্তুগত্যা কিন্তু, আত্মা নাই—এ নিষেধ দেশবিশেষে বা কালবিশেষে বলা যাইতে পারে না। পরিচ্ছিন্ন ঘটাদিবস্তুর দেশকালপরিচ্ছেদ আছে, সুতরাং দেশবিশেষে বা কালবিশেষে তাহাদের নিষেধ হইতে পারে। আত্মা অপরিচ্ছিন্ন, আত্মার দেশকালপরিচ্ছেদ নাই। আত্মা নিষ্প্রদেশ, আত্মা বিভু বা সর্ব্বব্যাপী। সুতরাং দেশবিশেষে আত্মার নিষেধ হইতে পারে না। আত্মা নিত্য, আত্মা সর্ব্বকালে বিদ্যমান। এইজন্য কালবিশেষেও আত্মার নিষেধ হইতে পারে না। অতএব আত্মা নাই, এই প্রতিজ্ঞা অসঙ্গত।

শূন্যবাদীর প্রতিজ্ঞা পরীক্ষিত হইল। এখন তাহার হেতুর পরীক্ষা করা যাইতেছে। 'আত্মা অজাত' ইহা হেতু। যেহেতু আত্মার জন্ম নাই, সেইহেতু আত্মা নাই। এ হেতুও অসঙ্গত। ঘটপটাদির ন্যায় আত্মার স্বরূপত জন্ম না থাকিলেও অভিনব দেহাদির সহিত প্রাথমিক সম্বন্ধই আত্মার জন্ম। সুতরাং আত্মার জন্ম নাই, ইহা ঠিক নহে। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, পদার্থসকল দুই শ্রেণীতে বিভক্ত—অনিত্য ও নিত্য। অনিত্যপদার্থের জন্ম আছে, নিত্যপদার্থের জন্ম নাই। অতএব আত্মার জন্ম নাই, এই হেতুদ্বারা 'আত্মা নাই' ইহা সিদ্ধ হইতে পারে না। 'আত্মার জন্ম নাই বলিয়া আত্মা অনিত্যপদার্থ নহে, এইমাত্র সিদ্ধ হইতে পারে। অতএব আত্মার নাস্তিত্বের কোন প্রমাণ নাই। তাৎপর্য্যটীকাকার বলেন—

ন হি ধর্ম্মিণি বিপ্রতিপদ্যমানস্যাস্তি কিঞ্চিৎ প্রমাণম্, সর্ব্বত্র তদ্যাপ্রসিদ্ধেরপ্রমাণত্বাৎ। * * * তস্মাদ্ধর্ম্যভাববাদী ন লৌকিকো ন পরীক্ষক ইত্যুন্মত্তবদুপেক্ষণীয়ঃ।

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, ধর্ম্মীতে অর্থাৎ আত্মাতে বিপ্রতিপন্ন অর্থাৎ যে বলে যে আত্মা নাই, তাহার কোন প্রমাণ নাই। সে যে প্রমাণের

উপন্যাস করুক্ না কেন, সমস্ত প্রমাণ আশ্রয়াসিদ্ধিদোষে অপ্রমাণ হইয়া পড়ে। কেন না, আত্মা নাই, এ বিষয়ে অনুমানই প্রমাণরূপে উপন্যস্ত হইয়া থাকে। আত্মার নাস্তিত্ব সিদ্ধ করিতে গেলে আত্মাকে পক্ষ করিয়া তাহাতে নাস্তিত্ব সাধ্য করিতে হয়। আত্মাই যদি নাই, তবে কাহাকে পক্ষ করিয়া নাস্তিত্ব সাধ্য হইবে? সাধ্যের একটি আশ্রয় অপেক্ষিত হইবে। নিরাশ্রয় সাধ্য হইতে পারে না। আশ্রয়াসিদ্ধি হেত্বাভাস। আশ্রয় সিদ্ধ না হইলে অনুমান হইতে পারে না। অতএব আত্মা সিদ্ধ না হইলে আশ্রয়াসিদ্ধিদোষ হয়। আত্মা সিদ্ধ হইলে তাহার নাস্তিত্বসাধন হইতে পারে না। কেন না, যে বস্তু সিদ্ধ, তাহার নাস্তিত্ব অসম্ভব। অতএব, যে ধর্ম্মীর অভাববাদী অর্থাৎ যে বলে যে আত্মা নাই, সে লৌকিক নহে। কেন না, যাহারা লৌকিক, তাহারা আত্মার অস্তিত্ব অনুভব করে। ধর্ম্মীর অভাববাদী পরীক্ষকও নহে; কেন না, পরীক্ষকেরা আত্মার অস্তিত্ব স্বীকার করেন এবং তর্কবলে প্রতিপন্ন করেন। অতএব ধর্ম্ম্যভাববাদীকে উন্মত্তের ন্যায় উপেক্ষা করাই সঙ্গত।

সাংখ্যকার বলিয়াছেন, অস্ত্যাত্মা নাস্তিত্বসাধকাভাবাৎ—আত্মা আছেন; কেন না, আত্মা নাই, ইহার প্রমাণ নাই। প্রমাণাভাবে নাস্তিত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। নাস্তিত্ব সিদ্ধ না হইলেই তৎপ্রতিপক্ষ অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়। কেন না, অস্তিত্ব ও নাস্তিত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ। তাহার একটি না হইলে অপরটি অবশ্য হইবে। আমি আছি, ইহা সকলেই অনুভব করেন। সুতরাং আত্মার অস্তিত্ব সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। দুঃখের বিষয় যে, ঈদৃশ সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ আত্মপদার্থের স্বরূপনির্ণয়ে সকলের ঐকমত্য নাই। আমি কে, এই প্রশ্নের উত্তর বিভিন্ন ব্যক্তির নিকট বিভিন্নরূপ পাওয়া যাইবে। চার্ব্বাক ভূতচৈতন্যবাদী। তিনি বলেন, যেমন তণ্ডুল-চূর্ণাদি মিলিত হইয়া মদ্যাকারে পরিণত হইলে তাহাতে মদশক্তির আবির্ভাব হয়, সেইরূপ ভূতবর্গ দেহাকারে পরিণত হইলে তাহাতে চেতনার আবির্ভাব হয়। গৌরোঽহং জানামি অর্থাৎ গৌরবর্ণ আমি জানিতেছি, এই অনুভবদ্বারা সিদ্ধ হইতেছে যে, দেহই চেতনার আশ্রয়। কেন না, উক্ত অনুভবে চেতনা ও রূপের সামানাধিকরণ্য প্রতীত

হইতেছে। রূপ শরীরের ধর্ম্ম, সুতরাং তৎসমানাধিকরণ চেতনাও শরীরের ধর্ম্ম।

চার্ব্বাকের প্রমাণাংশ প্রথম আলোচিত হইতেছে। গৌররূপ যেমন দেহধর্ম্ম, সেইরূপ কাণত্ব-অন্ধত্ব-বধিরত্বাদি ইন্দ্রিয়ধর্ম্ম। কেন না, চক্ষুরিন্দ্রিয় বিকৃত হইলে কাণ বা অন্ধ এবং শ্রবণেন্দ্রিয় বিকৃত হইলে বধির বলা যায়। চক্ষুরিন্দ্রিয় এবং শ্রবণেন্দ্রিয়াদি দেহ নহে, বড় জোর দেহের অবয়ব বলা যাইতে পারে। যাহার চক্ষু প্রশস্ত, তাহাকে চক্ষুমান্ অর্থাৎ প্রশস্ত-চক্ষুযুক্ত এইরূপ বলা হয়। চক্ষু দেহ হইলে ঐরূপ বলা নিতান্তই অসঙ্গত হইয়া পড়ে। ইন্দ্রিয়াবী অর্থাৎ ইন্দ্রিয়যুক্ত বলিয়া দেহের নির্দ্দেশ করা হয়। উদাহরণবাহুল্যের প্রয়োজন নাই। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় দেহ নহে, ইহা সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। অহং চক্ষুঃ, অহং কর্ণঃ অর্থাৎ আমি চক্ষু, আমি কর্ণ, এরূপ অনুভবের অস্তিত্ব নাই বটে, কিন্তু গৌরোঽহং জানামি এই অনুভবের ন্যায় অন্ধোঽহং জানামি, বধিরোঽহং জানামি অর্থাৎ অন্ধ আমি জানিতেছি, বধির আমি জানিতেছি; আমি অন্ধ, আমার দেখিবার শক্তি নাই, কিন্তু স্পর্শদ্বারা জানিতে পারি, ইত্যাদি শত শত অনুভব হইতেছে। রূপবত্তা দেহধর্ম্ম, অন্ধত্বাদি ইন্দ্রিয়ধর্ম্ম। অতএব গৌরোঽহং জানামি এই অনুভব অনুসারে যদি দেহকে আত্মা বলা হয়, তবে অন্ধোঽহং জানামি ইত্যাদি অনুভব অনুসারে ইন্দ্রিয়কে আত্মা বলা হয় না কেন? ফলত গৌরোঽহং জানামি, অন্ধোঽহং জানামি ইত্যাদি অনুভব দুই দিকেই যাইতেছে। অর্থাৎ অনুভব অনুসারে দেহকেও আত্মা বলা যাইতে পারে, ইন্দ্রিয়কেও আত্মা বলা যাইতে পারে· দেহই আত্মা, ইহা স্থির করা যাইতে পারে না। উক্ত দ্বিবিধ অনুভব দর্শনে আত্মা দেহ কি ইন্দ্রিয়, এইরূপ সংশয়-মাত্র হইতে পারে—একতরের নির্ণয় হইতে পারে না। একের অনেক আত্মা হওয়া অসম্ভব, ইহা পরে প্রতিপাদিত হইবে। সুতরাং চার্ব্বাককে বাধ্য হইয়া স্বীকার করিতে হইবে যে, উক্ত দুইটি অনুভব যথার্থ হইতে পারে না। উহার একটি যথার্থ হইলে অপরটি অযথার্থ বা ভ্রান্তি বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে। কোন্ অনুভবটি যথার্থ, আর কোন্ অনুভবটি ভ্রান্তি, প্রত্যক্ষৈকপ্রমাণবাদী চার্ব্বাকের পক্ষে তাহা নির্ণয় করা দুষ্কর বা অসাধ্য।

পক্ষান্তরে, আমি কৃশ হইতেছি—এইরূপ অনুভবের ন্যায়, আমার শরীর কৃশ হইতেছে—এইরূপ শত শত অনুভবও দেখিতে পাওয়া যায়। আমি কৃশ হইতেছি—এই অনুভব অনুসারে দেহকে আত্মা বলা যাইতে পারে বটে, কিন্তু আমার শরীর কৃশ হইতেছে—এই অনুভব অনুসারে দেহাতিরিক্ত আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। কেন না, 'আমার শরীর' এখানে আমি আত্মা, শরীর আমার, অর্থাৎ আমি শরীর নহি, শরীর আমার সম্বন্ধযুক্ত। আমার পুস্তক, আমার পোষাক, আমার বাড়ী, আমার পরিজন ইত্যাদিস্থলে যেমন পুস্তক, পোষাক, বাড়ী, পরিজন, আমি নহি, আমা হইতে ভিন্ন, সেইরূপ আমার শরীর, এখানেও আমি ও শরীর এক নহে, পরস্পর ভিন্ন, ইহা বিলক্ষণ প্রতিপন্ন হয়। আকস্মিক বিপৎপাতে আমার আত্মাপুরুষ কম্পিত হইল—এস্থলে 'আমি'শব্দের অর্থ দেহ, আত্মাপুরুষ তদ্ভিন্ন, ইহা বেশ বুঝা যাইতেছে। বৈদান্তিকমতে উক্ত অনুভবগুলির একটিও যথার্থ নহে, সমস্তগুলিই অধ্যাসরূপ বা ভ্রমাত্মক। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে, দেহাত্মবাদের অনুকূলে চার্ব্বাক যে অনুভব প্রমাণরূপে উপন্যস্ত করিয়াছেন, অর্থাৎ যে অনুভবের প্রতি নির্ভর করিয়া চার্ব্বাক দেহাত্মবাদ সমর্থন করিতে চাহেন, তাহার কিছুমাত্র সারবত্তা বা প্রামাণ্য নাই। প্রমাণের অভাবে প্রমেয় সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাণাভাবে দেহাত্মবাদ সিদ্ধ হইতেছে না। চার্ব্বাকের বাক্য বেদবাক্য নহে যে, দেহই আত্মা—চার্ব্বাকের এই বাক্যবলেই দেহাত্মবাদ সিদ্ধ হইবে। চার্ব্বাক নিজে শব্দের প্রামাণ্য স্বীকার করেন না, সুতরাং তাঁহার বাক্য অন্যে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করিতে পারে না। চার্ব্বাকের মতে বাক্য প্রমাণ নহে। সুতরাং বাক্যদ্বারা দেহাত্মবাদের সিদ্ধি হইবে, এরূপ আশাও তিনি করেন না—করিতে পারেন না।

'গৌরোঽহং জানামি' এই অনুভবের সম্বন্ধে আরও কিঞ্চিৎ বিচার্য্য আছে। গৌরত্ব দেহধর্ম্ম, তদ্বিষয়ে সংশয় নাই। জ্ঞান আত্মধর্ম্ম বলিয়া প্রসিদ্ধ। 'গৌরোঽহং জানামি' এই অনুভবে গৌররূপের ন্যায় জ্ঞান দেহধর্ম্মরূপে প্রতীয়মান হইতেছে বলিয়াই দেহকে আত্মা বলা হইতেছে। কিন্তু জ্ঞান যেমন আত্মধর্ম্ম, সেইরূপ প্রকারান্তরে দেহধর্ম্মও হইতে পারে।

কারণ, দেহ ভিন্ন জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। আত্মা সর্ব্বব্যাপী হইলেও দেহাবচ্ছেদেই আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। ঘটপটাদিবিষয়ে জ্ঞান হয় বটে, কিন্তু ঘটপটাদ্যবচ্ছেদে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না, দেহাবচ্ছেদেই জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। সুতরাং সমবায়সম্বন্ধে যেমন আত্মা জ্ঞানোৎপত্তির কারণ, সেইরূপ বিষয়তাসম্বন্ধে প্রত্যক্ষজ্ঞানের প্রতি ঘটপটাদিবিষয় কারণ, এবং অবচ্ছেদকতাসম্বন্ধে দেহ সমস্ত জন্যজ্ঞানের উৎপত্তির কারণ। অতএব জ্ঞান সমবায়সম্বন্ধে যেমন আত্মার ধর্ম্ম, সেইরূপ বিষয়তাসম্বন্ধে ঘটপটাদি-বিষয়ের এবং অবচ্ছেদকতাসম্বন্ধে দেহের ধর্ম্ম। সচরাচর সমবায়সম্বন্ধে জ্ঞানের আশ্রয়ত্ব প্রতীত হইলেও, বাধ থাকিলে সম্বন্ধান্তরেও জ্ঞানের আশ্রয়ত্ব প্রতীত হইতে পারে। এইজন্য ঘটপটাদিবিষয় সমবায়সম্বন্ধে জ্ঞানের আশ্রয় না হইলেও বিষয়তাসম্বন্ধে জ্ঞানের আশ্রয় বটে। 'গৌরোঽহং জানামি' এই অনুভবে সমবায়সম্বন্ধেই জ্ঞানের আশ্রয়ত্ব প্রতীত হইবে, তাহা বলা যায় না। কেন না, তাহাতে বাধ উপস্থিত হয়। তাহা ক্রমে বিবৃত হইবে। 'গৌরোঽহং জানামি' এই অনুভবে অবচ্ছেদকত্বসম্বন্ধে দেহে জ্ঞানের আশ্রয়ত্ব প্রতীত হইতে পারে। তাহা হইলে কিন্তু তদ্দ্বারা দেহাত্মবাদ প্রতিপন্ন হয় না। প্রত্যুত অবচ্ছেদকতা-সম্বন্ধে দেহ জ্ঞানের আশ্রয় হইলেও, সমবায়সম্বন্ধে জ্ঞানের আশ্রয় দেহ নহে, অন্য-কিছু, এইরূপ বুঝিবার কারণ আছে বলিয়া উক্ত অনুভব প্রকারান্তরে দেহাত্মবাদের বিপক্ষেই সাক্ষ্য দেয়।

দেহাত্মবাদের যখন প্রমাণ নাই, তখন অপ্রামাণিক দেহাত্মবাদের বিরুদ্ধে আর কোন কথা না বলিলেও চলে। তথাপি চার্ব্বাকের দৃষ্টান্ত এবং সাধ্য বিষয়েও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। তণ্ডুলচূর্ণাদিতে মদশক্তি নাই, অথচ তাহারা মিলিত হইয়া মদ্যাকারে পরিণত হইলে তাহাতে মদশক্তির আবির্ভাব হয়। চার্ব্বাকের এই দৃষ্টান্ত কতদূর সঙ্গত, তাহা দেখা যাউক্। যে সকল পদার্থদ্বারা মদ্য প্রস্তুত হয়, ঐ সকল পদার্থে কিঞ্চিন্মাত্র মদশক্তি না থাকিলে, তাহারা মিলিত হইলেও আকস্মিক মদশক্তির আবির্ভাব হইতে পারে না। তিলের নিষ্পীড়ন করিলেই তৈলের আবির্ভাব হয়, বালুকায় নিষ্পীড়ন করিলে তৈলের

আবির্ভাব হয় না। কেন না, তিলেই অব্যক্তরূপে তৈল থাকে, বালুকাতে অব্যক্তরূপেও তৈলের সম্বন্ধ নাই। যাহার সহিত যাহার সম্বন্ধ নাই, তাহাতে তাহার আবির্ভাব অসম্ভব। আপত্তি হইতে পারে যে, হরিদ্রা ও চূর্ণ, ইহাদের লৌহিত্য নাই। অথচ উভয়ে মিলিত হইলে লৌহিত্যের আবির্ভাব দেখা যায়। সেইরূপ তণ্ডুলচূর্ণাদির মদশক্তি না থাকিলেও তাহারা মিলিত হইলে মদশক্তির আবির্ভাব হইতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, হরিদ্রা ও চূর্ণে অব্যক্তভাবেও লৌহিত্য নাই, এ কথা ঠিক নহে। শ্রুতি বলিয়াছেন, সমস্ত বস্তুই ত্রিবৃৎকৃত। সমস্ত বস্তুতেই লোহিত, শুক্ল ও কৃষ্ণ, এই তিনটি রূপ আছে। তাহার উদাহরণস্বরূপ অগ্নি, সূর্য্য, চন্দ্র ও বিদ্যুতের রূপত্রয় আছে, ইহা বলা হইয়াছে। তন্মধ্যে কোন রূপ ব্যক্ত, কোন রূপ অব্যক্ত ভাবে থাকে, এইমাত্র বিশেষ। অতএব হরিদ্রা ও চূর্ণের মেলনে আকস্মিক লোহিতরূপের আবির্ভাব হয় না। যাহা অব্যক্তভাবে ছিল, সংযোগবিশেষে তাহাই ব্যক্তাবস্থা প্রাপ্ত হয়। পাশ্চাত্যপণ্ডিতদিগের মতে হরিদ্রাতে রূপান্তরের সমাবেশ আছে কি না, তাহা বিচার্য্য হইলেও চূর্ণে লৌহিত্য অব্যক্তভাবে বিদ্যমান রহিয়াছে, সে বিষয়ে সংশয় নাই। সুতরাং হরিদ্রা এবং চূর্ণ মিলিত হইলে আকস্মিক অপূর্ব্ব লৌহিত্যের আবির্ভাব হয় না। অব্যক্তভাবে বিদ্যমান লৌহিত্যেরই অভিব্যক্তি হইয়া থাকে। যে কারণের সহিত যে কার্য্যের কোনরূপ সম্বন্ধ নাই, সে কারণ হইতে সে কার্য্যের উৎপত্তি হইতেই পারে না, ইহা প্রস্তাবান্তরে উত্তমরূপে সমর্থিত হইয়াছে। তাহাও এস্থলে স্মরণীয়। সাংখ্যকার বলেন, মদশক্তিবচ্চেৎ প্রত্যেকপরিদৃষ্টে সাংহত্যে তদুদ্ভবঃ। তণ্ডুলচূর্ণাদি প্রত্যেক বস্তুতে মদশক্তি নাই, অথচ তাহারা মিলিত হইয়া মণ্ডাকারে পরিণত হইলে তাহাতে মদশক্তির সঞ্চার হয়, এ কথা সঙ্গত নহে। কারণ, তণ্ডুলচূর্ণাদি প্রত্যেক বস্তুতে সূক্ষ্মরূপে মদশক্তি আছে বলিয়াই তাহারা মিলিত হইলে মদশক্তির আবির্ভাব বা আধিক্য পরিলক্ষিত হয়। প্রত্যেক পুরুষের ভারবহনশক্তি আছে, কিন্তু তাহারা বৃহচ্ছিলা বহন করিতে পারে না। মিলিত হইলে ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র শক্তির মেলনে বৃহচ্ছক্তির আবির্ভাব হয় বলিয়া, তাহারা বৃহচ্ছিলাও বহন করিতে পারে।

প্রত্যেক তন্তুর ক্ষুদ্রজন্তুর সংযমন করিবার শক্তি আছে, তাহারা মিলিত হইলে শক্তির আধিক্য হয় বলিয়া হস্তীকেও সংযমিত করিতে পারে। সেই রূপ তণ্ডুলাদিতে সূক্ষ্মরূপে মদশক্তি থাকায় মদ্যে তাহাব আধিক্য হইয়া থাকে। সাংখ্যভাষ্যকার বলেন যে, তণ্ডুলাদিতে যে সামান্য মদশক্তি আছে, তাহা শাস্ত্রসিদ্ধ। ন-গণ্য হইলেও সকলেই ভাতের নেশায় অস্তিত্ব অনুভব করেন। প্রকৃতস্থলে প্রত্যেক ভূতের অণুমাত্রও চৈতন্য নাই। কেন না, পৃথিব্যাদি প্রত্যেক ভূতের সূক্ষ্মচৈতন্য কোন প্রমাণদ্বারা প্রতিপন্ন করিতে পারা যায় না। সুতরাং মিলিত হইলেও তাহাতে চৈতন্যের সঞ্চার হওয়া অসম্ভব। এস্থলে 'শতমপ্যন্ধানাং ন পশ্যতি', এই ন্যায়টি স্মরণ করিতে অনুরোধ করি। ঘটের অবয়বদ্বারা জলাহরণকার্য্য হয় না, ঘটদ্বারা হয়, সেইরূপ শরীরাবয়বে চৈতন্য না থাকিলেও শরীরে চৈতন্য থাকিতে পারে। এ কথাও সঙ্গত হয় না। কারণ, ঘটের অবয়বেও জলাহরণশক্তির অত্যন্ত অভাব নাই। ঘটের অবয়বদ্বারাও যৎকিঞ্চিৎ জলের আহরণ হইতে পারে। আরও বলা যাইতে পারে যে, চেতনা রূপাদির ন্যায় বিশেষগুণ, সংখ্যাদির ন্যায় সামান্যগুণ নহে। কেন না, সংখ্যাদিগুণ সমস্ত দ্রব্যপদার্থে থাকে, এইজন্য উহারা সামান্যগুণ। চেতনা সমস্ত দ্রব্যপদার্থে থাকে না, এইজন্য উহা বিশেষগুণ। ভৌতিক বিশেষগুণ রূপাদি কারণগুণপূর্ব্বক, ইহা সমর্থিত হইয়াছে। চেতনা ভূতধর্ম্ম হইলে তাহাও কারণগুণপূর্ব্বক হইবে। কেন না, ভৌতিক বিশেষগুণ কারণগুণ-পূর্ব্বকই হইয়া থাকে। শরীরের কারণভূত প্রত্যেক ভূতপদার্থে যখন চেতনা নাই, তখন তাহাদের কার্য্যভূত শরীরেও চেতনা থাকিতে পারে না। অর্থাৎ চেতনাকে শরীরের বিশেষগুণ বলা যাইতে পারে না। মিলিত ভূতে অর্থাৎ শরীরে চৈতন্য পরিদৃষ্ট হয় বলিয়া প্রত্যেক ভূতেও সূক্ষ্মচৈতন্য অনুমেয় হইবে, এ কল্পনাও নিতান্ত অসঙ্গত। কেন না, প্রোথিত শরীর কালে মৃত্তিকারূপে পরিণত হইয়া যায়, কিন্তু ঐ মৃত্তিকাতে চৈতন্যের কোনই সম্বন্ধ থাকে না। শরীরারম্ভক পদার্থে চৈতন্য থাকিলে ঐরূপ হইত না। তাহা হইলে বলিতে হয় যে, চৈতন্য দেহাকারে পরিণত ভূতসমষ্টির ধর্ম্ম নহে, উহা দেহের আকাঙ্ক্ষাত্র। কেন না, প্রোথিত

শরীর মৃত্তিকারূপে পরিণত হইলে তৎকালে দেহের আকার থাকে না বলিয়া চৈতন্যের সম্বন্ধ থাকে না। চার্ব্বাক কিন্তু চৈতন্যকে দেহের ধর্ম্ম বলেন, দেহের আকারের ধর্ম্ম বলেন না। এখন তাহা স্বীকার করিতে গেলে চার্ব্বাকের স্বসিদ্ধান্তবিরোধ হয়। চৈতন্য দেহের আকারগত, এ কথা সঙ্গতও হয় না। কেন না, চৈতন্য গুণ, উহা অবশ্য দ্রব্যাশ্রিত হইবে। দেহ দ্রব্যপদার্থ বটে, দেহের আকার কিন্তু দ্রব্যপদার্থ নহে। আকার কিনা অবয়বসকলের বিশেষ সন্নিবেশ। তাহা দ্রব্য নহে, গুণপদার্থ। আরও বিবেচ্য যে, দেহাকারে পরিণত ভূতসমষ্টিতে চৈতন্য দেখিয়া দেহারম্ভক প্রত্যেক ভূতের চৈতন্য অনুমান করা যাইতে পারে না। কারণ, হেতু সিদ্ধ না হইলে তদ্দ্বারা সাধ্যসিদ্ধি হইতে পারে না। চৈতন্য দেহের ধর্ম্ম, ইহা এখনও সিদ্ধ হয় নাই। চৈতন্য কাহার ধর্ম্ম, তাহারই বিচার চলিতেছে। এ অবস্থায় চৈতন্য দেহের ধর্ম্ম, ইহা মানিয়া লইয়া, দেহে চৈতন্য দৃষ্ট হয় বলিয়া দেহারম্ভক ভূতে চৈতন্যের অনুমান করা চলে না। প্রতিবাদী, চার্ব্বাকের ন্যায় চৈতন্যের দেহধর্ম্মত্ব স্বীকার করে না। অধিকন্তু ঐরূপ অনুমান করিতে গেলে ইতরেতরাশ্রয়দোষ হইয়া পড়ে। কেন না, চৈতন্যের দেহধর্ম্মত্ব সিদ্ধ না হইলে দেহাবয়বে চৈতন্য সিদ্ধ হয় না। পক্ষান্তরে, দেহাবয়বে চৈতন্য সিদ্ধ না হইলে চৈতন্যের দেহধর্ম্মত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। সাংখ্য ও বৈশেষিক আচার্য্যেরা বলেন যে, প্রভূত দেহাবয়বে চৈতন্য কল্পনা করিতে গেলে দেহারম্ভক প্রত্যেক পরমাণুতে চৈতন্য কল্পনা করিতে হয়। কেন না, দেহাবয়বে চৈতন্য না থাকিলে যেমন দেহে চৈতন্য থাকিতে পারে না, সেইরূপ দেহাবয়বের অবয়বে চৈতন্য না থাকিলে দেহাবয়বেও চৈতন্য থাকিতে পারে না। এইরূপে ক্রমে ক্রমে দেহারম্ভক প্রত্যেক পরমাণুকে চেতন বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ স্বীকার করিতে হয়। ইহা অতীব গৌরবগ্রস্ত। তদপেক্ষা চেতনা ভূতধর্ম্ম নহে, চেতনার অধিকরণ বা আশ্রয় অভৌতিক দ্রব্য বা আত্মা, এইরূপ কল্পনাই সমধিক সঙ্গত হয়। অর্থাৎ অনেকচেতনকল্পনা অপেক্ষা লাঘবত এক চেতন কল্পনা করাই উচিত। বলা বাহুল্য যে, সেই চেতন দেহ নহে,

দেহের অতিরিক্ত অভৌতিক পদার্থ। দেহে চৈতন্ত স্বীকার করিবার প্রমাণ নাই, ইহা প্রদর্শিত হইয়াছে। দেহের অবয়বে চৈতন্ত স্বীকার করিবারও প্রমাণ নাই। কেন না, ভৌতিক বিশেষগুণ কারণগুণপূর্ব্বক হইয়া থাকে, এইজন্ত দেহের বিশেষগুণ চেতনাও কারণগুণপূর্ব্বক হইবে, এইরূপে দেহাবয়বে চৈতন্তের অনুমান করিতে হয়। চার্ব্বাক ঐরূপ অনুমান করিতে পারেন না। তাঁহার মতে একমাত্র প্রত্যক্ষের প্রামাণ্য অঙ্গীকৃত হইয়াছে, অনুমানাদির প্রামাণ্য অঙ্গীকৃত হয় নাই, প্রত্যুত প্রত্যাখ্যাত হইয়াছে। সুতরাং চার্ব্বাকের পক্ষে দেহাবয়বে চৈতন্ত স্বীকার করা অসম্ভব। অথচ দেহাবয়বে চেতনা না থাকিলে চেতনা দেহের গুণ হইতে পারে না। কেন না, ভৌতিক বিশেষগুণ কারণগুণপূর্ব্বক হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। শুক্লতন্তু হইতে শুক্লপটের, রক্ততন্তু হইতে রক্তপটের, নীলতন্তু হইতে নীলপটের উৎপত্তি হয়, ইহা প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট। শুক্লতন্তু হইতে রক্তপটের, রক্ততন্তু হইতে নীলপটের, নীলতন্তু হইতে শুক্লপটের উৎপত্তি হয় না, ইহাও প্রত্যক্ষ-পরিদৃষ্ট। যাহা থাকিলে যাহার উৎপত্তি হয়, যাহা না থাকিলে যাহার উৎপত্তি হয় না, তাহাদের কার্য্যকারণভাব অন্বয়ব্যতিরেকসিদ্ধ।

ভোজন করিলে তৃপ্তি হয়, ভোজন না করিলে তৃপ্তি হয় না, এইজন্ত ভোজন তৃপ্তির কারণ, ইহা কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। কারণ, যিনি ইহা মুখে অস্বীকার করিবেন, তিনিও ক্ষুধা পাইলে তৃপ্তির জন্ত ভোজন করিয়া থাকেন। ফলত সর্ব্বত্রই অবয়বের বিশেষগুণ অবয়বীতে পরিদৃষ্ট হয়। যে বিশেষগুণ অবয়বে নাই, তাহা কুত্রাপি অবয়বীতে দৃষ্ট হয় না। কেবল চেতনার বেলায় ইহার ব্যভিচার হইবে, ইহা বলা যাইতে পারে না। কারণ, চেতনা ভৌতিক বিশেষগুণ, কি অভৌতিক পদার্থের বিশেষগুণ, ইহাই হইতেছে বিচার্য্যবিষয়। যাহা বিচার্য্যবিষয়, তাহা প্রমাণরূপে উপন্যস্ত হইতে পারে না। আর এক কথা। দেহের একটি-মাত্র অবয়ব নহে, দেহের অনেকগুলি অবয়ব, ইহা সকলেই অবগত আছেন। দেহের অবয়বে চেতনা স্বীকার করিতে গেলে দেহারম্ভক প্রত্যেক পরমাণুতে চেতনা স্বীকার করিতে হয়, ইহা পূর্ব্বে বলিয়াছি।

তাহা হইলে এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ কেবল গৌরবগ্রস্ত নহে, উহা কতদূর সঙ্গত, তাহাও সুধীগণ বিবেচনা করিবেন। প্রত্যেক ব্যক্তি নিজেকে এক বলিয়াই জানে, কেহই নিজেকে অনেক বলিয়া বোধ করে না। আমি একজন, ইহাই সকলের অনুভবসিদ্ধ। আমি অনেক, এরূপ অনুভব কাহারই হয় না। এরূপস্থলে যিনি প্রত্যেক ব্যক্তির অনেকত্ব সমর্থন করিতে চাহেন, তাঁহার বাক্য বুদ্ধিমানের শ্রদ্ধেয় হইতে পারে না। কেবল তাহাই নহে। এক শরীরে অনেক চেতনের সমাবেশ হইলে শরীর উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইতে পারে। কেন এরূপ হইতে পারে, তাহা বুঝিবার চেষ্টা করা যাইতেছে। অনেক চেতনের ঐকমত্য কাকতালীয় ন্যায়ে কদাচিৎ পরিদৃষ্ট হইতে পারে বটে, কিন্তু প্রায়শ অনেক চেতনের ঐকমত্য দেখিতে পাওয়া যায় না। সচরাচর চেতনভেদে অভিপ্রায়ভেদই পরিলক্ষিত হয়। দুই বা অনেক বলবান্ ব্যক্তি এক ব্যক্তিকে বা একটি শরীরকে নিজের দিকে আনিবার জন্য ঐ ব্যক্তির বা ঐ শরীরের হস্তদ্বয় বা হস্তপদাদি অবয়বসকল পরস্পর বিপরীতদিকে আকর্ষণ করিলে উভয়ের বা তাহাদের আকর্ষণে হস্তদ্বয় বা হস্তপদাদি অবয়ব ছিন্ন হইয়া শরীর উন্মথিত অর্থাৎ বিনষ্ট হইতে পারে।

পক্ষান্তরে, পরস্পরের আকর্ষণ পরস্পরের আকর্ষণকে ব্যর্থ করিতে সক্ষম হইলে শরীর উন্মথিত হইবে না সত্য, কিন্তু শরীর-নিষ্ক্রিয় হইবে, অর্থাৎ শরীর কোন আকর্ষকের দিকেই অগ্রসর হইবে না, স্থিরভাবে থাকিবে। অনেক প্রভুর এককালে পরস্পরবিরুদ্ধ কার্য্য করিবার অভিপ্রায় হইলে তূষ্ণীম্ভাব-অবলম্বন ভিন্ন ভৃত্যের পক্ষে গত্যন্তর নাই। অর্থাৎ ঐরূপস্থলে ভৃত্য কোন কার্য্যই করিতে পারে না। সমস্ত প্রভুর অভিপ্রেত কার্য্য করা যখন অসম্ভব, তখন কোন কার্য্য না করাই তাহার পক্ষে শ্রেয়। তাহা না হইলে এক প্রভুর অভিপ্রেত কার্য্য করিলে অপর প্রভুদের বিরক্তিভাজন হইয়া ভৃত্যকে মহাবিপদে পড়িতে হয়।

চেতনের অভিপ্রায় বা ইচ্ছা অনুসারে ক্রিয়া হইয়া থাকে, ইহা সর্ব্বসম্মত। বায়ুসংযোগে বৃক্ষতৃণাদিতে যে ক্রিয়া হয়, আস্তিকমতে তাহাতেও

ঈশ্বরের অধিষ্ঠান রহিয়াছে। শরীরাবয়ব চেতন হইলে শরীরাবয়ব অনেক বলিয়া এক শরীরে অনেক চেতনের সমাবেশ স্বীকার করিতে হইবে। তাহাদের, পরস্পর বিরুদ্ধদিকে শরীরের ক্রিয়া হইবার অভিপ্রায় হইলে পূর্ব্বোক্তরীতিক্রমে শরীর উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইতে পারে। তাহা কখনই হয় না। অতএব শরীর এবং শরীরাবয়ব চেতনার আশ্রয় নহে অর্থাৎ চেতন নহে। চেতন তদতিরিক্ত অভৌতিক পদার্থ।

অধিকাংশ শরীরাবয়বের অভিপ্রায় বা ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া হইবে—ইহাও কল্পনা করিতে পারা যায় না। অধিকাংশের অভিপ্রায় অনুসারে কর্ত্তব্যাকর্ত্তব্য-অবধারণ হইতে পারে। কেন না, কর্ত্তব্যাকর্ত্তব্যের অবধারণ বিচার ও যুক্তিসাপেক্ষ। পরস্পর অভিপ্রায়ের বৈলক্ষণ্য হইলে সাধারণত অধিকাংশের অভিপ্রায় যুক্তিযুক্ত এবং বিচারসঙ্গত হইবে, এরূপ আশা করা যাইতে পারে। প্রকৃতস্থলে সেরূপ হইতে পারে না। কেন না, চেতনের অভিপ্রায় বা ইচ্ছা ক্রিয়ার কারণ। অল্প হউক, অধিক হউক, কারণ থাকিলে কার্য্য হইবে না, ইহা অসম্ভব। এইমাত্র হইতে পারে যে, অল্প কারণ অল্প কার্য্য, অধিক কারণ অধিক কার্য্য উৎপাদন করিবে। দাহ্যবস্তুর এক দিকে অল্প এবং বিপরীতদিকে অধিক অগ্নির সংযোগ হইলে, যে দিকে অল্প অগ্নিসংযোগ হইয়াছে, সে দিকে অল্প দাহ, যে দিকে অধিক অগ্নিসংযোগ হইয়াছে, সে দিকে অধিক দাহ হইবে, এই পর্য্যন্ত কল্পনা করা যাইতে পারে। যে দিকে অল্প অগ্নিসংযোগ হইয়াছে, সে দিকে দাহ হইবে না, ইহা কল্পনা করা যাইতে পারে না। ফলত কারণের তারতম্য অনুসারে কার্য্যের তারতম্য হইতে পারে, কিন্তু কারণের আধিক্য অনুসারে কার্য্য হইবে, অল্পকারণ কার্য্য জন্মাইবে না, এরূপ কল্পনা করিতে পারা যায় না।

সত্য বটে, কারণের সদ্ভাব থাকিলেও প্রতিবন্ধক থাকিলে কার্য্য হয় না। অতএব অধিকাংশের অভিপ্রায় অল্পাংশের অভিপ্রায়ের কার্য্যোৎপাদনবিষয়ে প্রতিবন্ধক হইবে, অর্থাৎ অধিকাংশের অভিপ্রায় অল্পাংশের অভিপ্রায় ব্যর্থ করিয়া দিবে। তাহা হইলে অধিকাংশের অভিপ্রায় অনুসারেই শরীরের ক্রিয়া হইতে পারে। সুতরাং শরীর উন্মথিত বা

নিষ্ক্রিয় হইবার আশঙ্কা থাকে না। এ কল্পনাও সমীচীন বলা যায় না। কারণ, ঐরূপ কল্পনা করিলেও তুল্যাংশ অবয়বের পরস্পরবিরুদ্ধ অভিপ্রায় হইলে শরীরের উন্মথন বা নিষ্ক্রিয়তা অপরিহার্য্য হইয়া উঠে। শরীরের অবয়বদিগের 'কাষ্টিং ভোট্' নাই যে, তদ্দ্বারা তুল্যসংখ্যাস্থলেও সংখ্যা-বৈষম্য সম্পাদন করা যাইতে পারে। সুতরাং কোটি কোটি শরীরের মধ্যে অন্তত একটি শরীরও উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইতে পারে। ইহা কিন্তু অদৃষ্ট-চর ও অশ্রুতপূর্ব্ব।

অবয়বের অভিপ্রায় বা ইচ্ছা উপেক্ষিত ও অনাদৃত হইয়া অবয়বীর অর্থাৎ শরীরের অভিপ্রায় বা ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া হইবে, এ কল্পনাও নিতান্ত দুর্ব্বল। শরীর পরিমাণে বৃহৎ বলিয়া তাহার অভি-প্রায়ের বৃহত্ব বা গুরুত্ব এবং অবয়বগুলি পরিমাণে শরীর অপেক্ষা ক্ষুদ্র বলিয়া তাহাদের অভিপ্রায়ের শরীরের অভিপ্রায় অপেক্ষা ক্ষুদ্রত্ব বা লঘুত্ব কল্পনা না করিলে অবয়বের অভিপ্রায় উপেক্ষিত হইয়া অবয়বীর অভিপ্রায় অনুসারে ক্রিয়া হওয়ার কোন কারণ নাই। ঐরূপ কল্পনা করিতে যাওয়া নিতান্তই হাস্যাস্পদ। কারণ, অভিপ্রায় বা ইচ্ছা পরিচ্ছিন্ন পদার্থ নহে যে, আশ্রয়ের পরিমাণের তারতম্য অনুসারে তাহার পরিমাণের তারতম্য হইতে পারে। তাহাতে আদৌ পরিমাণ নাই। অবয়বীর যেরূপ অভিপ্রায় বা ইচ্ছা হউক্ না কেন, যাহাদের পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা হইয়াছে, অবয়বীর ইচ্ছাদ্বারা তাহাদের একপক্ষে একটি সংখ্যা অধিক হইতে পারে মাত্র, তদতিরিক্ত আর কিছুই হইতে পারে না। সূক্ষ্মরূপে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, অবয়বীর বা শরীরের স্বতন্ত্ররূপে কোনরূপ অভিপ্রায় হইতেই পারে না। স্মরণ করিতে হইবে যে, ভৌতিক বিশেষগুণ কারণ-গুণপূর্ব্বক হইয়া থাকে, অর্থাৎ কারণগত বিশেষগুণের অনুসারে কার্য্যগত বিশেষগুণের উৎপত্তি হয়, এইজন্যই ইচ্ছাদি বিশেষগুণ শরীরের অবয়বে না থাকিলে শরীরে থাকিতে পারে না, অর্থাৎ শরীরের ইচ্ছাদি বিশেষগুণ শরীরাবয়বের ইচ্ছাদি-বিশেষগুণ-জন্য হইবে। এইজন্যই শরীরের অবয়বে জ্ঞানের ন্যায় ইচ্ছাদিও স্বীকার করিতে হয়। সুতরাং অবয়বসকলের এককালে পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা হইলে অবয়বীর অর্থাৎ শরীরেরও এক-

কালে পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা হইবে। কেন না, অবয়বের ইচ্ছা অবয়বীর ইচ্ছার কারণ। বিরুদ্ধ ইচ্ছা হইবার কারণ বিদ্যমান থাকা স্থলে একটি-মাত্র অবয়বের ইচ্ছার অনুরূপ শরীরের ইচ্ছা হইবে, অপরাপর অবয়বের ইচ্ছার অনুরূপ ইচ্ছা হইবে না, এরূপ কল্পনাব কোন হেতু নাই। বস্ত্রের অবয়ব তন্তুগুলিতে শুক্ল, নীল, পীতাদি নানা বর্ণ বিদ্যমান থাকিলে বস্ত্রেও তদ্রূপ নানা বর্ণ বিদ্যমান থাকিবে। ঐরূপস্থলে বস্ত্রে কেবল একটিমাত্র রূপ থাকিবে অর্থাৎ ঐ বস্ত্র কেবল শুক্লবর্ণ বা কেবল নীলবর্ণ বা কেবল পীতবর্ণ হইবে, ইহা যেমন অসম্ভব, অবয়বসকলের পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা হইলে অবয়বীর তদনুরূপ পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা হইবে না, একটিমাত্র অবয়বের ইচ্ছার অনুরূপ ইচ্ছা হইবে, ইহাও সেইরূপ অসম্ভব।

পঞ্চম লেক্‌চর।

আত্মা।

দেহাত্মবাদের অনৌচিত্য প্রদর্শিত হইয়াছে। তদ্বিষয়ে আরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। দেহচৈতন্যবাদীর প্রতি জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম, কি আগন্তুক ধর্ম্ম? দেহ ভূতসমষ্টি-স্বরূপ। চৈতন্য তাহার স্বাভাবিক ধর্ম্ম হইতে পারে না। সাংখ্যকার বলেন, ন সাংসিদ্ধিকং চৈতন্যং প্রত্যেকাদৃষ্টেঃ। চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম নহে; যেহেতু, প্রত্যেক ভূতে চৈতন্য দৃষ্ট হয় না। যাহা ভূতের স্বাভাবিক ধর্ম্ম, তাহা সমষ্টির ন্যায় প্রত্যেকেও অবস্থিত থাকে। স্থানাবরোধকতা জড়ের স্বাভাবিক ধর্ম্ম, তাহা যেমন সমষ্টি জড়পদার্থে দেখিতে পাওয়া যায়, সেইরূপ প্রত্যেক জড়পদার্থেও দেখিতে পাওয়া যায়। চৈতন্য কিন্তু ভূতসমষ্টিরূপ শরীরেই উপলব্ধ হয়, প্রত্যেক ভূতে উপলব্ধ হয় না। সুতরাং চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম হইতে পারে না।

সাংখ্যকার আরও বলেন, প্রপঞ্চমরণাদ্যভাবশ্চ অর্থাৎ চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম হইলে কাহারও মরণ হইতে পারে না। চৈতন্যের অভাব না হইলে মরণ হয় না। চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম হইলে দেহে চৈতন্যের অভাব হইতে পারে না। কেন না, যাহা যাহার স্বাভাবিক ধর্ম্ম, তাহাতে তাহার অভাব হইতেই পারে না। কারণ, স্বভাবের অন্যথা হওয়া অসম্ভব। জড়পদার্থে কখন স্থানাবরোধকতার অভাব হয় না। অগ্নিতে কখন উষ্ণতার অভাব হয় না। অতএব, চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম হইলে মরণ হইতে পারে না। পক্ষান্তরে, মরণ হইতেছে বলিয়া চৈতন্য দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম, ইহা বলা যাইতে পারে না। যাহা স্বাভাবিক, তাহা অবশ্য যাবদ্‌দ্রব্যভাবী হইবে। চেতনা যাবচ্ছরীরভাবী নহে, এইজন্য শরীরের স্বাভাবিক ধর্ম্ম নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে।

চেতনা যখন শরীরের স্বাভাবিক গুণ হইতে পারিতেছে না, তখন সুতরাং চেতনা শরীরের আগন্তুকগুণ হইবে, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। কেন না, স্বাভাবিক ও আগন্তুক, এই প্রকারদ্বয়ের একটি প্রকার স্বীকার করিতেই হইবে, এতদ্ভিন্ন তৃতীয় প্রকার হইতে পারে না। চেতনা শরীরের আগন্তুকগুণ, ইহা সিদ্ধ হইলে বেশ বুঝা যাইতেছে যে, শরীরমাত্র চেতনার কারণ নহে। শরীর ভিন্ন অপর কোন শক্তি বা পদার্থের সাহায্যে চেতনার আবির্ভাব হইয়া থাকে।

যেরূপ অগ্নিসংযোগের সাহায্যে স্বর্ণরজতাদি কঠিন পদার্থে দ্রবত্বের উৎপত্তি হয় অর্থাৎ অগ্নিসংযোগে স্বর্ণরজতাদি গলিয়া যায়, প্রদীপের সন্নিধানে গৃহে আলোক বা প্রকাশের আবির্ভাব হয়, সেইরূপ দেহাতিরিক্ত কোন শক্তি বা পদার্থের সাহায্যে দেহে চেতনার আবির্ভাব বলিতে হইবে। প্রথম উদাহরণে অগ্নিসংযোগে স্বর্ণাদির যে দ্রবত্ব হয়, ঐ দ্রবত্ব স্বর্ণাদির ধর্ম্ম। দ্বিতীয় উদাহরণে প্রদীপসন্নিধানে গৃহে যে প্রকাশের আবির্ভাব হয়, ঐ প্রকাশ গৃহে হইলেও উহা গৃহের ধর্ম্ম নহে, উহা প্রদীপের ধর্ম্ম। এখন বিচার্য্য এই যে, দেহাতিরিক্ত শক্তিবিশেষ বা পদার্থবিশেষের সাহায্যে দেহে যে চেতনার আবির্ভাব হয়, ঐ চেতনা অগ্নিসংযোগে জাত স্বর্ণাদির দ্রবত্বের ন্যায় দেহের ধর্ম্ম কি প্রদীপের প্রকাশের ন্যায় উহা শক্তিবিশেষ বা পদার্থবিশেষের ধর্ম্ম হইবে?

অভিনিবিষ্টচিত্তে বিবেচনা করিলে চেতনা শরীরের ধর্ম্ম নহে, শক্তিবিশেষ বা পদার্থবিশেষের ধর্ম্ম, ইহা স্বীকার করাই সমধিক সঙ্গত বলিয়া প্রতীত হইবে। কারণ, প্রকাশ পরপ্রকাশক, তাহা গৃহবৃত্তি হইলেও যেমন গৃহের ধর্ম্ম নহে, প্রদীপের ধর্ম্ম, সেইরূপ চেতনাও পরপ্রকাশক, তাহা শরীরে প্রতীয়মান হইলেও শরীরের ধর্ম্ম নহে, যে শক্তিবিশেষ বা পদার্থবিশেষের সাহায্যে চেতনার আবির্ভাব হয়, উহা তাহারই ধর্ম্ম। অপিচ, চেতনা দেহের আগন্তুকধর্ম্ম হইলে চেতনার আবির্ভাবের জন্য দেহের অতিরিক্ত কোন পদার্থের সাহায্য অপেক্ষিত হইতেছে। তাহা হইলে দেহচৈতন্যবাদীর সিদ্ধান্ত বা মত বালুকাকূপের

ক্লায় বিশীর্ণ হইয়া যাইতেছে। কেন না, দেহ ও অপর কোন পদার্থ বা শক্তি, এই উভয়ের সাহায্যে চেতনার আবির্ভাব হয়, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। তাহা হইলে দেহের অতিরিক্ত কোন পদার্থ চেতনার কারণ, এ কথা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। সুতরাং দেহচৈতন্যবাদীর মতে দেহ চেতনার কারণ বলিয়া যেমন দেহকে চেতন বলা হয়, সেইরূপ দেহাতিরিক্ত পদার্থ চেতনার কারণ বলিয়া, তাহাকে চেতন না বলিবার কোন হেতু নাই। প্রত্যুত চেতনা দেহের ধর্ম্ম নহে, দেহাতিরিক্ত পদার্থের ধর্ম্ম, ইহা বলাই সমধিক সঙ্গত। কেন না, পূর্ব্বেই প্রতিপন্ন হইয়াছে যে, চেতনা দেহের স্বাভাবিক ধর্ম্ম নহে, আগন্তুক ধর্ম্ম। সুতরাং বুঝিতে পারা যায় যে, চেতনা দেহাতিরিক্ত কোন পদার্থের স্বাভাবিক ধর্ম্ম। তদনুসারে দেহে তাহা আগন্তুকরূপে প্রতীয়মান হয়। উষ্ণতা তেজের স্বাভাবিক ধর্ম্ম, তেজঃসংযোগে জলে তাহা আগন্তুকভাবে প্রতীয়মান হইয়া থাকে।

আরও বিবেচ্য এই যে, জ্ঞান বা চেতনা ইচ্ছার কারণ। ইচ্ছা ক্রিয়ার কারণ, ইহাতে মতভেদ নাই। এখন দেখিতে হইবে যে, ইচ্ছা নিজের আশ্রয়ে ক্রিয়ার উৎপাদন করে, কি অপর কোন বস্তুতে ক্রিয়ার উৎপাদন করে। এ বিষয় নির্ণয় করিবার জন্য ভাবিতে হইবে না। প্রত্যক্ষ প্রমাণ অনুসারে ইহা সহজে নির্ণীত হইতে পারে। দেখিতে পাওয়া যায় যে, সূত্রধরের ইচ্ছা অনুসারে পরশুতে ক্রিয়ার উৎপত্তি হয়, যোদ্ধার ইচ্ছা অনুসারে অসি পরিচালিত হয়, বালকের ইচ্ছা অনুসারে কন্দুক-ঘূর্ণ্যমান হয়। দৃষ্টান্তবাহুল্যের প্রয়োজন নাই। আমরা সকলেই ইচ্ছাপূর্ব্বক ভৌতিকপদার্থে প্রয়োজনমত ক্রিয়ার উৎপাদন করিয়া থাকি। সুতরাং অপরের ইচ্ছা অপরের ক্রিয়া উৎপাদন করে, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। সর্ব্বত্রই দেখিতে পাওয়া যায় যে, যাহার ক্রিয়া পরিদৃষ্ট হয়, তাহাতে ইচ্ছা থাকে না, অন্যের ইচ্ছা অনুসারে তাহাতে ক্রিয়ার উৎপত্তি হইয়া থাকে। ইহার প্রতি লক্ষ্য করিলে বুঝিতে পারা যায় যে, ইচ্ছা দেহের নহে। কেন না, দেহের ক্রিয়া প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট। দেহ ভৌতিক-পদার্থ। ভৌতিকপদার্থের ক্রিয়া অপরের ইচ্ছা অনুসারে সমুৎপন্ন হয়।

সুতরাং দেহের ক্রিয়াও অপরের ইচ্ছা অনুসারে সমুৎপন্ন হইবে, এরূপ সিদ্ধান্ত করিবার যথেষ্ট কারণ রহিয়াছে।

জ্ঞান ভিন্ন ইচ্ছা হইতে পারে না। অতএব যাহার ইচ্ছা অনুসারে দেহ পরিচালিত হয়, জ্ঞান বা চেতনাও তাহারই গুণ, দেহের গুণ নহে। অন্যের ইচ্ছা যেমন অন্যের ক্রিয়ার কারণ হয়, অন্যের জ্ঞান তদ্রূপ অন্যের ইচ্ছার কারণ হয় না। দেবদত্তের জ্ঞান অনুসারে যজ্ঞদত্তের ইচ্ছা হয় না। যজ্ঞদত্তের নিজের জ্ঞান অনুসারেই তাহার ইচ্ছা হইয়া থাকে। অতএব জ্ঞান ও ইচ্ছা সমানাধিকরণ অর্থাৎ যাহার ইচ্ছা হয়, জ্ঞানও তাহারই হয়। সকলেরই নিজ নিজ জ্ঞান অনুসারে ইচ্ছা হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে, ইচ্ছার ন্যায় চেতনাও দেহের গুণ নহে। উহা অপরের গুণ। ইচ্ছা ও চেতনা যাহার গুণ, তাহাই আত্মা। তাহা দেহ নহে, দেহ হইতে অতিরিক্ত পদার্থ।

যাহাতে ক্রিয়া পরিলক্ষিত হয়, তাহার চেতনা স্বীকার করিতে হইলে পরশু প্রভৃতিরও চেতনা স্বীকার করিতে হয়। ক্রিয়া পরিদৃষ্ট হইলেও পরশু প্রভৃতিতে চেতনা নাই, শরীরে চেতনা আছে, এরূপ কল্পনা করিবার কোন হেতু পরিদৃষ্ট হয় না। হয় ক্রিয়ার আশ্রয় মাত্রই চেতন, না হয় ক্রিয়ার আশ্রয়মাত্রই অচেতন, ইহার একতর কল্পনাই হইতে পারে। উত্তরপক্ষ অর্থাৎ ক্রিয়ার আশ্রয়মাত্রই অচেতন, ইহাই সমধিক সঙ্গত—ইহাই দার্শনিক সিদ্ধান্ত। সমস্ত ক্রিয়ার আশ্রয় অচেতন, তাহাদের মধ্যে কেবলমাত্র শরীর চেতন—এইরূপ অর্দ্ধজরতীয় কল্পনার কোন প্রমাণ নাই। ফলত প্রয়োজকাশ্রিত ইচ্ছা প্রযোজ্যাশ্রিত ক্রিয়ার হেতু। এইজন্য প্রযোজ্য ভৌতিকপদার্থেই ক্রিয়া পরিদৃষ্ট হয়, অপ্রযোজ্য ভৌতিকপদার্থে ক্রিয়া পরিদৃষ্ট হয় না। ভৌতিক ইচ্ছা ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ হইলে, সমস্ত ভৌতিকপদার্থে তুল্যভাবে ক্রিয়া পরিদৃষ্ট হইত। যেমন গুরুত্বযুক্ত ভৌতিকপদার্থের পতনের ব্যভিচার নাই, সেই-রূপ ইচ্ছা ভৌতিকধর্ম্ম হইলে ভৌতিকপদার্থমাত্রে ক্রিয়ার ব্যভিচার হইত না, অর্থাৎ নিষ্ক্রিয় ভৌতিকপদার্থ পরিদৃষ্ট হইত না। এজন্যও ইচ্ছা

ভৌতিকধর্ম্ম হইতে পারে না। ভূত-ভৌতিক পদার্থগুলি পরতন্ত্র অর্থাৎ পরাধীন। অন্যের প্রযত্ন অনুসারে তাহাদের প্রবৃত্তি হয়, এইজন্য তাহারা পরাধীন। পরাধীন বলিয়া ভূত-ভৌতিক পদার্থ চেতন নহে। কেন না, চেতন হইলে স্বতন্ত্র হইত, পরতন্ত্র হইত না।

গৌতম বলেন, যাবচ্ছরীরভাবিত্বাদ্রূপাদীনাম্। শরীরবিশেষগুণ রূপাদি যাবচ্ছরীরভাবী অর্থাৎ যে পর্য্যন্ত শরীর থাকে, সেই পর্য্যন্ত শরীরের রূপাদিও থাকে। শরীরে কখন রূপাদির অভাব হয় না। চেতনা কিন্তু যাবচ্ছরীরভাবী নহে। কেন না, শরীর থাকিতেও তাহাতে চেতনার অভাব পরিলক্ষিত হয়। চেতনাহীন শরীর দেখিতে পাওয়া যায়। এইজন্য চেতনা শরীরগুণ হইতে পারে না। আপত্তি হইতে পারে যে, যেমন পাকাদিরূপ-কারণান্তরবশত শরীরে পূর্ব্বরূপের অভাব হয়, সেইরূপ চেতনারও অভাব হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, দৃষ্টান্তটি ঠিক হইল না। কেন না, পাকাদিকারণবশত যেমন শরীরে পূর্ব্বরূপের অভাব হয়, সেইরূপ ঐ কারণবশতই রূপান্তরেরও উৎপত্তি হয়। শরীর কখন রূপশূন্য হয় না। ঐ দৃষ্টান্ত অনুসারে একরূপ চেতনার অভাব হইয়া অন্যরূপ চেতনার উৎপত্তি হয়, এইমাত্র কল্পনা করা যাইতে পারে। তদনুসারে চেতনার অত্যন্ত অভাব কল্পনা করা যাইতে পারে না। মৃত শরীরাদিতে কিন্তু চেতনার অত্যন্ত অভাব পরিদৃষ্ট হয়।

তর্ক করা যাইতে পারে যে, অচেতনা চেতনার প্রতিদ্বন্দ্বী গুণান্তর। সুতরাং শরীরে কোনসময় চেতনার এবং কোনসময় অচেতনার উৎপত্তি হয়। এ তর্ক নিতান্ত অসঙ্গত। তাহার কারণ এই যে, অচেতনা বলিতে চেতনার অভাবমাত্র স্পষ্ট প্রতীত হয়। সুতরাং অচেতনা চেতনার প্রতিদ্বন্দ্বী গুণান্তর—এরূপ কল্পনা করিবার কোন কারণ নাই। অধিকন্তু ঐরূপ হইলে অর্থাৎ অচেতনা চেতনার বিরোধী গুণান্তর হইলে, চেতনার ন্যায় অচেতনারও উপলব্ধি হইত। অচেতনার কিন্তু উপলব্ধি হয় না। অচেতনার উপলব্ধি হইলে অচেতনাই থাকিতে পারে না। কেন না, উপলব্ধিই চেতনা। সুতরাং অচেতনা গুণান্তর নহে, চেতনার প্রতিষেধ বা অভাবমাত্র।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে, শরীরে যে সকল গুণ আছে, তাহারা দুই শ্রেণীতে বিভক্ত। কতকগুলি শরীরগুণ অপ্রত্যক্ষ, যেমন গুরুত্ব প্রভৃতি। কতগুলি শরীরগুণ বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য, যেমন রূপ প্রভৃতি। চেতনা এই উভয় শ্রেণীর বিপরীত। চেতনা অপ্রত্যক্ষ নহে। কেন না, চেতনার অনুভব হয়। চেতনা বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য নহে, চেতনা মনোগ্রাহ্য। শরীরগুণের যে প্রকারদ্বয় প্রদর্শিত হইল, চেতনা তাহার কোন প্রকারের অন্তর্গত নহে, এইজন্য শরীরের গুণও নহে। উহা দ্রব্যান্তরের অর্থাৎ শরীরভিন্ন অপর দ্রব্যের গুণ।

রূপাদিগুণ পরস্পর বিলক্ষণ হইলেও যেমন সকলেই শরীরগুণ, সেইরূপ চেতনা রূপাদির বিলক্ষণ হইলেও শরীরগুণ হইবে—এ কল্পনাও সঙ্গত নহে। কারণ, শরীরগুণ রূপাদি পরস্পর বিলক্ষণ হইলেও তাহারা উক্ত দ্বৈবিধ্য অতিক্রম করে না। শরীরগুণ হয় অপ্রত্যক্ষ, না হয় বহিরিন্দ্রিয়গ্রাহ্য, অর্থাৎ যাহা শরীরগুণ, তাহা অবশ্যই উক্ত দুইটি শ্রেণীর কোন-এক শ্রেণীর অন্তর্গত হয়। চেতনা শরীরগুণ হইলে চেতনাও উক্ত কোন-এক শ্রেণীর অন্তর্গত হইত। চেতনা প্রসিদ্ধ শরীরগুণের কোন শ্রেণীরই অন্তর্গত হয় না। অতএব চেতনা শরীরের গুণ নহে, অপরের গুণ।

আরও বিবেচনীয় যে, গৃহ, শয্যা, আসন প্রভৃতি সংঘাত অর্থাৎ সংহত-পদার্থ। সংঘাতমাত্রই পরার্থ, অর্থাৎ অন্যের প্রয়োজনসম্পাদক; জগতে ইহার ব্যভিচার নাই। শরীরও সংহতপদার্থ বা সংঘাত। অতএব শরীরও পরার্থ হইবে, এরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইলে ভ্রান্ত হইবার আশঙ্কা হইতে পারে না। জগতের সমস্ত সংহতপদার্থ পরার্থ, কেবল শরীর সংহত হইয়াও পরার্থ হইবে না, এরূপ কল্পনা নিতান্তই গরজের কথা। এরূপ কল্পনা করিলেও কল্পয়িতাকে তাহার প্রমাণ প্রদর্শন করিতে হয়। বলা বাহুল্য যে, ঐ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই। এ হেতুটি প্রস্তাবান্তরে আলোচিত হইয়াছে বলিয়া এখানে বিস্তৃতভাবে আলোচিত হইল না। শরীর পরার্থ, ইহা সিদ্ধ হইলেই ইহাও সিদ্ধ হয় যে, শরীর চেতন নহে; শরীর হইতে অতিরিক্ত অপর চেতন আছে, শরীর তাহারই প্রয়োজন-

সম্পাদন করে। কেন না, যাহা অচেতন, তাহার কোন প্রয়োজন থাকিতেই পারে না। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে, ইষ্টসাধনতাজ্ঞান প্রবৃত্তির হেতু। যাহার উদ্দেশে প্রবৃত্তি হয়, তাহাই ইষ্ট, তাহাই প্রয়োজন। শরীর সংহত বলিয়া অপর পদার্থের প্রয়োজনসম্পাদন করে। সেই অপর পদার্থ অসংহত আত্মা। তাহার চেতনা অবশ্যম্ভাবী। সুতরাং শরীর চেতন, ইহা ভ্রান্ত কল্পনামাত্র। স্ফটিকমণি বস্তুগত্যা লোহিত না হইলেও সন্নিহিত জবাকুসুমের লৌহিত্য যেমন স্ফটিকগতরূপে প্রতীয়মান হয়, সেইরূপ শরীর বস্তুগত্যা চেতন না হইলেও সন্নিহিত আত্মার চেতনা শরীরগতরূপে প্রতীয়মান হয় মাত্র। অসংহত আত্মা এবং সংহত শরীর, এই উভয়ের চেতনা স্বীকার করিবার কোন হেতু নাই। প্রত্যুত শরীর চেতন হইলে তাহা পরার্থই হইতে পারে না। কেন না, চেতন স্বতন্ত্র। যাহা স্বতন্ত্র, তাহা পরার্থ নহে। আপত্তি হইতে পারে যে, দেখিতে পাওয়া যায়, ভৃত্য প্রভুর প্রয়োজনসম্পাদন করিয়া থাকে। প্রভুর ন্যায় ভৃত্যও চেতন। অতএব এক চেতন অপর চেতনের প্রয়োজনসম্পাদন করে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, চেতন ভৃত্য অর্থাৎ ভৃত্যের আত্মা প্রভুর প্রয়োজনসম্পাদন করে না। ভৃত্যের অচেতন শরীর প্রভুর প্রয়োজনসম্পাদন করে। শরীর চেতন হইলে কোনমতেই তাহা পরার্থ হইতে পারে না।

দেহচৈতন্যবাদীরা অবশ্য সমুৎপন্ন দেহের চৈতন্য স্বীকার করিবেন। কিন্তু চেতনের অধিষ্ঠান অর্থাৎ সম্বন্ধবিশেষ ভিন্ন শরীরের উৎপত্তিই হইতে পারে না। সাংখ্যকার বলেন, ভোক্তুরধিষ্ঠানাদ্‌ভোগায়তননির্ম্মাণমন্যথা পূতিভাবপ্রসঙ্গাৎ। ভোক্তার অধিষ্ঠানহেতুতে ভোগায়তন অর্থাৎ শরীরের নির্ম্মাণ হয়। ভোক্তার অধিষ্ঠান না হইলে শুক্রশোণিতের পূতিভাব হইতে পারে। গর্ভাশয়ে নিক্ষিপ্ত শুক্রে তৎকালে প্রাণবায়ুর সঞ্চার হয় না সত্য, কিন্তু আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধ হইয়া থাকে। আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধ হয় বলিয়াই শুক্রশোণিতের পূতিভাব হয় না। আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধই পূতিভাব না হইবার হেতু। আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধও কিন্তু জীবের অধিষ্ঠানসাপেক্ষ। আত্মার সম্বন্ধ ভিন্ন আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধ

কল্পনা করিতে যাওয়াও বিড়ম্বনা। মৃৎপাষাণাদিতে আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধ নাই বলিয়া ভগ্ন-ক্ষত-সংরোহণ হয় না। জীবদ্বৃক্ষলতাগুল্মাদিতে আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধ আছে বলিয়াই ভগ্ন-ক্ষত-সংরোহণ হয় অর্থাৎ ভগ্নস্থান জোড়া লাগে, ক্ষত শুষ্ক হয়। ছিন্ন বৃক্ষে আধ্যাত্মিক বায়ুর সম্বন্ধ থাকে না বলিয়া তৎকালে ভগ্ন-ক্ষত-সংরোহণ হয় না। জীবচ্ছরীর পচে না, মৃতশরীর পচিয়া যায়। কেন এরূপ হয়, ইহার সদুত্তরপ্রদানের জন্য দেহাত্মবাদীকে আহ্বান করা যাইতে পারে। দেখিতে পাওয়া যায় যে, বৃক্ষের একটি, দুইটি ও তদধিক শাখা ক্রমে শুষ্ক হইয়া যায়। শ্রুতি বলেন যে, যে যে শাখা জীবকর্তৃক পরিত্যক্ত হয় অর্থাৎ যে যে শাখাতে জীবের অধিষ্ঠান বিলুপ্ত হয়, সেই সেই শাখা শুষ্ক হয়। সমস্ত বৃক্ষে জীবের অধিষ্ঠান বিলুপ্ত হইলে সমস্ত বৃক্ষ পরিশুষ্ক হয়। জীবের মৃত্যু হয় না, জীবপরিত্যক্ত শরীরের মৃত্যু হয়। মনুষ্যকর্তৃক পরিত্যক্ত গ্রামনগরপ্রাসাদাদি যেমন হতশ্রী ও অকর্ম্মণ্য হয়, জীবকর্তৃক পরিত্যক্ত দেহও সেইরূপ হতশ্রী ও অকর্ম্মণ্য হয়। প্রাসাদাদির ন্যায় দেহও জীবের অধিষ্ঠানে সমুৎপন্ন, বর্দ্ধিত, পরিপুষ্ট ও অবস্থিত এবং জীবকর্তৃক পরিত্যক্ত হইয়া মৃত হয়। মনুষ্য যেমন প্রাসাদাদির প্রভু, জীব বা আত্মা সেইরূপ দেহের প্রভু। মনোযোগপূর্ব্বক চিন্তা করিলে সুধীগণের ইহা বুঝিতে বিলম্ব হইতে পারে না। অন্তঃকরণ বলিয়া দেয় যে, আমি দেহ নহি, আমি আর-কিছু। দেহ আমার, আমি দেহে প্রভু। আত্মরক্ষার জন্য দেহের যাতনা দিতে বা কোন অঙ্গ কর্ত্তন করিতে লোকে কুণ্ঠিত হয় না।

জীবের অধিষ্ঠান ভিন্ন শরীরের উৎপত্তি হইতে পারে না, পাশ্চাত্য-বিজ্ঞান প্রকারান্তরে এই সিদ্ধান্তের সমর্থন করিতেছে। প্রমাণ হইয়াছে যে, প্রাণী ভিন্ন প্রাণীর উৎপত্তি হয় না। যে উপাদানে জীবদেহ নির্ম্মিত হয়, জীবের অধিষ্ঠান বা সাহায্য ভিন্ন ঐ উপাদানে জীবদেহ নির্ম্মিত করিতে পারা যায় না। বৈজ্ঞানিক পণ্ডিতগণ বিজ্ঞানগর্ব্বে মুগ্ধ হইয়া বিজ্ঞানবলে জীবদেহ নির্ম্মাণ করিতে যাইয়া বা তাদৃশ অনধিকারচর্চ্চা করিতে গিয়া শতশতবার বিফলমনোরথ হইয়াছেন বা ব্যর্থ পরিশ্রম করিয়াছেন, ইহা অভিজ্ঞদিগের অবিদিত নাই।

প্রকারান্তরেও দেহাত্মবাদের অসারতা প্রতিপন্ন হইতে পারে। শাস্ত্রে দেখিতে পাওয়া যায় যে, মনুষ্য স্বপ্নে দেবশরীর পরিগ্রহ করিয়া দেবোচিত ভোগের অনুভব করে। পুণ্যবান্‌দিগের ঐরূপ স্বপ্ন হইয়া থাকে। পুণ্য সুখের কারণ। স্বপ্নে যে সুখানুভব হয়, তাহাও পুণ্যের কার্য্য। উল্লিখিত স্বপ্নে অর্থাৎ স্বপ্নসময়ে দেবশরীর পরিগ্রহ করিলেও তৎকালে যথেষ্ট সুখের অনুভব হইবে, ইহা অনায়াসে বোধ্য। অস্মদাদির তাদৃশ পুণ্য নাই বলিয়া আমাদের পক্ষে তথাবিধ সুখকর-স্বপ্নদর্শন দুর্লভ হইলেও কখন-কখন স্বপ্নে দেহান্তরপরিগ্রহের অনুভব অস্বীকার করিতে পারা যায় না। স্বপ্নে অন্ধ ব্যক্তি নিজেকে চক্ষুষ্মান্, হস্তশূন্য ব্যক্তি নিজেকে হস্তযুক্ত, পঙ্গু ব্যক্তি নিজেকে চরণযুক্ত ও গতিশীল, এবং আতুর নিজেকে সুস্থদেহ বলিয়া বিবেচনা করে, এরূপ স্বপ্ন একান্ত দুর্লভ নহে। পলিতকেশ গলিতচর্ম্ম শিরাজালসমাচ্ছন্ন বৃদ্ধ কখন-কখন স্বপ্নে যৌবনোচিতকৃষ্ণকেশ, হৃষ্টপুষ্ট-শরীর হইয়া ক্ষণিক সুখানুভব করিয়া থাকে। সকলে না হউক্, কোন কোন বৃদ্ধ এ বিষয়ে সাক্ষ্য দিবেন, সন্দেহ নাই। স্বপ্নোত্থিতদিগের ঐ সকল স্বপ্ন স্মৃতিগোচর হয়। দেহাত্মবাদে তাহা হইতে পারে না। কেন না, ঐ সকল স্থলে স্বাপ্নদেহ এবং জাগ্রদ্দেহ এক নহে, ভিন্ন ভিন্ন। যে দেহে স্বপ্নানুভব হইয়াছে, জাগ্রদবস্থায় সে দেহ নাই। জাগ্রদবস্থায় সে পূর্ব্বের ন্যায় অন্ধ, পূর্ব্বের ন্যায় হস্তশূন্য, পূর্ব্বের ন্যায় চরণশূন্য, পূর্ব্বের ন্যায় রুগ্ণ এবং পূর্ব্বের ন্যায় বৃদ্ধ। অথচ জাগ্রদবস্থায় তাহার স্বপ্নাবস্থার স্মরণ হইয়া থাকে। দেহই যদি আত্মা হয়, তবে স্বাপ্নদেহ এবং জাগ্রদ্দেহ ভিন্ন ভিন্ন বলিয়া স্বপ্নাবস্থার আত্মা এবং জাগ্রদবস্থার আত্মা সুতরাং ভিন্ন ভিন্ন। এইজন্য জাগ্রদবস্থাতে ঐ সকল স্বপ্নদৃষ্ট বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। অধিকন্তু স্মর্ত্তা স্বপ্ন ও জাগ্রদবস্থায় দেহভেদ অনুভব করিয়াও নিজেকে অভিন্নরূপে উভয় দেহে অনুস্যূত বলিয়া বিবেচনা করে। লোকের এইরূপ অনুভব সমর্থন করিতেছে যে, আত্মা দেহ নহে, দেহ হইতে অতিরিক্ত পদার্থ।

কেবল স্বপ্নাবস্থার কথাই বা বলি কেন। দেহাত্মবাদে পূর্ব্বদিনের অনুভূত বিষয় পরদিনে স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, পূর্ব্বদিনে যে

শরীর ছিল, পরদিনে সে শরীর নাই, অন্য শরীর হইয়াছে। এমন কি, শরীর ক্ষণে ক্ষণে পরিণত হইতেছে। পাশ্চাত্যবিজ্ঞান সাক্ষ্য দেয় যে, কিছুদিন পরে শরীর সম্পূর্ণ নূতন হয়। তখন পূর্ব্বশরীরের কিছুই থাকে না। এ বিষয়ে বিজ্ঞানের সাহায্য লইবারও বিশেষ প্রয়োজন হইতেছে না। বাল্যাবস্থার শরীর যৌবনাবস্থায়, যৌবনাবস্থার শরীর বৃদ্ধাবস্থায় থাকে না, ইহা প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট। বাল্যাবস্থার শরীর ও বৃদ্ধাবস্থার শরীর ভিন্ন ভিন্ন, এক নহে, ইহা সর্ব্বসম্মত। পরিমাণভেদ দ্রব্যভেদের কারণ। এক বস্তুর কালভেদে পরিমাণভেদ হইতে পারে না। অবয়বের পরিমাণ অনুসারে অবয়বীর পরিমাণ সমুৎপন্ন হয়। বালশরীরের অবয়ব, আর বৃদ্ধশরীরের অবয়ব এক নহে। এ বিষয়ে বাগাড়ম্বরের প্রয়োজন নাই। যুবা ও বৃদ্ধ, তাঁহাদের তাৎকালিক শরীর বাল্যশরীর নহে, বাল্যশরীর হইতে ভিন্ন, ইহা অনুভব করেন। দেহ আত্মা ও চেতন হইলে বাল্যকালে যে আত্মা ও চেতন ছিল অর্থাৎ বাল্যকালে যে অনুভবিতা বা বোদ্ধা ছিল, যৌবনে বা বার্দ্ধক্যে সে অনুভবিতা নাই। সুতরাং বাল্যকালের অনুভূত বিষয়মাত্রই যৌবনে বা বার্দ্ধক্যে স্মৃতিগোচর হইতে পারে না। কেন না, অন্যদৃষ্ট বিষয় অন্যে স্মরণ হইতে পারে না। যে যে-বিষয় অনুভব করে নাই, তাহার কখন সে বিষয়ের স্মরণ হয় না,—হইতে পারে না। বাল্যকালে যাহা অনুভূত হইয়াছিল, বালশরীর তাহার অনুভবিতা, যুবশরীর বা বৃদ্ধশরীর তাহার অনুভব করে নাই, সুতরাং তাহা স্মরণও করিতে পারে না। সকলেই কিন্তু বাল্যাবস্থায় অনুভূত বিষয় যৌবনে ও বার্দ্ধক্যে স্মরণ করিয়া থাকেন। কেবল তাহাই নহে। বাল্য, যৌবন ও বার্দ্ধক্য অবস্থাভেদে দেহ ভিন্ন ভিন্ন হইলেও স্মর্ত্তা নিজেকেই অনুভবিতা ও স্মর্ত্তা বলিয়া বিবেচনা করে। অর্থাৎ অবস্থাত্রয়েই নিজেকে এক বা অভিন্ন বলিয়া বোধ করে, অবস্থাভেদে বা শরীরভেদে নিজেকে ভিন্ন বলিয়া ভাবে না। যোঽহং বাল্যে পিতরাবন্বভবং স এব স্থাবিরে প্রণপ্তৄননুভবামি—অর্থাৎ যে আমি বাল্যকালে পিতামাতাকে দেখিয়াছি, সেই আমি বৃদ্ধাবস্থায় প্রণপ্তৃদিগকে দেখিতেছি। এ অনুভবের অপলাপ করা যাইতে পারে না। বালশরীর

ও বৃদ্ধশরীরের প্রত্যভিজ্ঞান নাই অর্থাৎ অভেদবুদ্ধি নাই। বৃদ্ধ বিবেচনা করে না যে, সেই বালশরীরই তাহার বর্ত্তমান শরীর।

বাচস্পতিমিশ্র বলেন—তস্মাদ্‌যেষু ব্যাবর্ত্তমানেষু যদনুবর্ত্ততে, তত্তেভ্যো ভিন্নং, যথা কুসুমেভ্যঃ সূত্রম্। তথাচ বাল্যাদিশরীরেষু ব্যাবর্ত্তমানেষ্বপি পরস্পরমহঙ্কারাস্পদমনুবর্ত্তমানং তেভ্যো ভিদ্যতে। যে সকল বস্তু পরস্পর ব্যাবর্ত্তমান অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন হইলেও যাহার অনুবৃত্তি কিনা অভেদ থাকে অর্থাৎ পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন বস্তুতে যে এক বস্তুর সম্বন্ধ থাকে, সেই সম্বধ্যমান এক বস্তু পরস্পর ব্যাবর্ত্তমান বস্তুসকল হইতে ভিন্ন বা অতিরিক্ত। একটি সূত্রে অনেকগুলি পুষ্প গ্রথিত করিয়া পুষ্পমালা প্রস্তুত করা হয়। ঐ মালাতে পুষ্পসকল পরস্পর ব্যাবর্ত্তমান অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন। সূত্র কিন্তু সকল পুষ্পে অনুবর্ত্তমান অর্থাৎ অভিন্ন। পুষ্পসকল ভিন্ন ভিন্ন হইলেও সমস্ত পুষ্পেই সূত্রের সম্বন্ধ আছে। এইজন্য সূত্র পুষ্প নহে। সূত্র পুষ্প হইতে ভিন্ন বা অতিরিক্ত। সেইরূপ বালশরীর, যুবশরীব ও বৃদ্ধশরীর পরস্পর ব্যাবর্ত্তমান বা ভিন্ন ভিন্ন হইলেও অর্থাৎ বালশরীর বৃদ্ধশরীর নহে, বৃদ্ধশরীর যুবশরীর বা বালশরীর নহে, এইরূপে শরীরত্রয় পরস্পর ভিন্ন ভিন্ন বা ব্যাবর্ত্তমান হইলেও অহঙ্কারাস্পদ কিনা অহং অর্থাৎ 'আমি' এই প্রতীতির বিষয়ীভূত বস্তু অনুবর্ত্তমান রহিয়াছে। বাল্যাবস্থা ও বৃদ্ধাবস্থাতে অহঙ্কারাস্পদের অর্থাৎ 'আমি' এইরূপ প্রতীতিগোচর বস্তুর অর্থাৎ 'আমি'র অনুবৃত্তি বা সম্বন্ধ অব্যাহতভাবে আছে। অতএব অহঙ্কারাস্পদ বা 'আমি' বালশরীর, যুবশরীর ও বৃদ্ধশরীন নহি। 'আমি' শরীরত্রয় হইতে ভিন্ন বা অতিরিক্ত, ইহা বিলক্ষণ প্রতিপন্ন হইতেছে।

আপত্তি হইতে পারে যে, অহঙ্কারাস্পদ বস্তু অর্থাৎ 'আমি' শরীর হইতে অতিরিক্ত হইলে, 'কৃশোঽহং গৌরোঽহং' ইত্যাদি প্রতীতি কিরূপে হইতে পারে? ইহাব উত্তর পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। ঐ সকল প্রতীতি ভ্রমাত্মক, যথার্থ নহে। শরীরে অহঙ্কারাস্পদের অর্থাৎ 'আমি'র সম্বন্ধ আছে, এইজন্য শরীরে 'আমি' প্রতীতি হইতে পারে। মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি—এস্থলে মঞ্চের সহিত পুরুষের সম্বন্ধ আছে বলিয়া পুরুষে মঞ্চশব্দের

প্রয়োগ হইয়াছে। প্রকৃতস্থলেও শরীরের সহিত অহঙ্কারাস্পদের সম্বন্ধ আছে বলিয়া শরীরে অহংশব্দের প্রয়োগ হইয়াছে।

দ্বিতীয় আপত্তি এই হইতে পারে যে, শরীর আত্মা হইলেও বালশরীরে অনুভূত বিষয় বৃদ্ধশরীরে স্মৃত হইবার বাধা নাই। কারণ, অনুভব বাসনা বা অনুভূত বিষয়ে সংস্কার উৎপাদন করে। সেই সংস্কার অনুসারে কালান্তরে অনুভূত বিষয়ের স্মরণ হয়। বালশরীরে অনুভবজন্য যে বাসনার উৎপত্তি হইয়াছে, ঐ বাসনা বৃদ্ধশরীরে সংক্রান্ত হইবে। সেই বাসনাবশত বালশরীরে অনুভূত বিষয় বৃদ্ধশরীরে স্মৃত হইতে পারে। এ আপত্তির উত্তরে অনেক বলিবার আছে। প্রথমত পুষ্প হইতে সূত্রের ন্যায় শরীর হইতে আত্মা ভিন্ন, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। আত্মা অনুভবিতা, শরীর অনুভবিতা নহে। অতএব অনুভবজন্য বাসনা বা সংস্কার আত্মাতে উৎপন্ন হইবে, শরীরে উৎপন্ন হইবে না। একের অনুভব অন্যেতে সংস্কার উৎপাদন করে না। শরীরে আদৌ সংস্কার নাই, তাহার আবার শরীরান্তরে সংক্রান্তির প্রসঙ্গ কিরূপে হইতে পারে। ইহা 'শিরো নাস্তি শিরোব্যথা'র তুল্য উপহাসাস্পদ। দ্বিতীয়ত পূর্ব্বশরীরবাসনা উত্তরশরীরে সংক্রান্ত হইবে, এইরূপ কল্পনা করা হইয়াছে। কেন সংক্রান্ত হইবে, তাহার হেতু প্রদর্শিত হয় নাই। হেতু ভিন্ন কল্পনামাত্রে কোন বিষয় সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

একাকিনী প্রতিজ্ঞা হি প্রতিজ্ঞাতং ন সাধয়েৎ।

একাকিনী অর্থাৎ হেতুশূন্য প্রতিজ্ঞা কিনা কল্পনা বা কোন বিষয়ের উপন্যাস, প্রতিজ্ঞাত কিনা কল্পিত বা উপন্যস্ত বিষয় সাধন করিতে পারে না। অতএব পূর্ব্বশরীরেব বাসনা উত্তরশরীরে সংক্রান্ত হইবে, এ কথার কোন মূল্য নাই। যদি বলা হয় যে, বাল্যাবস্থাতে যাহা অনুভূত হইয়াছিল, বৃদ্ধাবস্থাতে তাহার স্মৃতি হইতেছে, সংস্কার ভিন্ন স্মৃতি হইতে পারে না, অনুভব ভিন্ন সংস্কার হয় না, বৃদ্ধশরীরে তাহার অনুভব হয় নাই, বালশরীরে অনুভব হইয়াছিল। বালশরীরের সংস্কার বৃদ্ধশরীরে সংক্রান্ত না হইলে ঐ স্মৃতি হইতে পারে না। অতএব, স্মৃতি হইতেছে, এইজন্য বাসনাসংক্রমও স্বীকার করিতে হইতেছে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে,

বাসনা বা সংস্কার ভিন্ন স্মৃতি হইতে পারে না, ইহা যথার্থ। কিন্তু শরীরান্তরে স্মৃতি হইতেছে বলিয়া শরীরান্তরবাসনার শরীরান্তরে সংক্রম কল্পনা করিতে হইবে, কি শরীরাতিরিক্ত আত্মা কল্পনা করিতে হইবে, তাহার কোন প্রমাণ নাই। শরীর আত্মা বা অনুভবিতা, ইহা স্বীকার করিয়া পূর্ব্বশরীরবাসনার উত্তরশরীরে সংক্রান্তি কল্পনা করিলে যেমন কথিত স্মৃতির উপপত্তি হয়, সেইরূপ দেহ আত্মা নহে, আত্মা দেহের অতিরিক্ত, এরূপ কল্পনা করিলেও কথিত স্মৃতির সম্পূর্ণ উপপত্তি হয়। সুতরাং ঐ স্মৃতির সমর্থন করিবার জন্য বাসনার সংক্রান্তি কল্পনা করিতে হইবে, শরীরাতিরিক্ত আত্মার কল্পনা করিতে পারা যাইবে না, এরূপ কোন রাজশাসন নাই। বরং শরীরভেদেও অনুভবিতার অভেদপ্রত্যভিজ্ঞান হয় বলিয়া এবং কথিত অপরাপর হেতুদ্বারা অদৃষ্টপূর্ব্ব বাসনাসংক্রান্তি কল্পনা না করিয়া দেহাতিরিক্ত আত্মার কল্পনা করাই সমধিক সঙ্গত।

তৃতীয়ত বাসনার সংক্রান্তি হইতে পারে না। বাসনা একরূপ সংস্কার। তাহা আত্মার গুণ। সংক্রম কিনা স্থানান্তরগমন। সূর্য্য এক রাশি হইতে অপর রাশিতে গমন করিলে সূর্য্যের সংক্রান্তি বা সংক্রম বলা হয়। সেইরূপ বাসনা এক শরীর হইতে অপর শরীরে গমন করিলে বাসনার সংক্রান্তি বা সংক্রম বলা যাইতে পারে। বাসনার কিন্তু স্থানান্তরে গমন বা গতি হইতে পারে না। কেন না, গতিক্রিয়া মূর্ত্তদ্রব্যের ধর্ম্ম, গুণের ধর্ম্ম নহে। বস্ত্রের স্থানান্তরে সংক্রম হইতে পারে। কিন্তু বস্ত্র বিনষ্ট হইবে অথচ তাহার শুক্লগুণের অন্যত্র সংক্রম হইবে, ইহা যেমন অসম্ভব, পূর্ব্বশরীর নষ্ট হইবে অথচ পূর্ব্বশরীরের বাসনা শরীরান্তরে সংক্রান্ত হইবে, ইহাও সেইরূপ অসম্ভব।

পূর্ব্বশরীরের বাসনার অনুরূপ অপর বাসনা উত্তরশরীরে সমুৎপন্ন হইবে, এ কল্পনাও সঙ্গত হয় না। কারণ, অনুভব বাসনার উৎপাদক। উত্তরশরীরে অনুভবরূপ কারণ নাই, সুতরাং বাসনারূপ কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি হয় না। অনুভব বাসনার কারণ, ইহা চার্ব্বাকেরও স্বীকৃত। অনুভব বাসনার কারণ না হইলে অননুভূত বিষয়েরও স্মরণ হইতে পারে। তাহা কোন কালেই হয়

না। সর্ব্বস্থলে অনুভব বাসনার উৎপাদক, ইহা সর্ব্বসম্মত। এ বিষয়ে কাহারই বিবাদ নাই। অতএব বালশরীর যুবশরীরের বাসনার উৎপাদক হইবে, এইরূপ অদৃষ্টচর ও অশ্রুতপূর্ব্ব কল্পনা করিবার কোন হেতু নাই। স্মরণের অনুপপত্তিবলে ঐরূপ কল্পনা করিতে হইবে, ইহাও বলা যায় না। কারণ, দেহাতিরিক্ত আত্মা কল্পনা করিলেই সমস্ত অনুপপত্তি নিরাকৃত হইতে পারে, ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে, এক শরীর অপর শরীরে বাসনার উৎপাদক হইলে চৈত্রশরীরও মৈত্রশরীরে বাসনার উৎপাদক হইতে পারে। যদি বলা হয় যে, পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরের কারণ। কারণশরীর কার্য্য-শরীরে স্বীয় বাসনার অনুরূপ বাসনার উৎপাদন করে। সুতরাং বালশরীর যুবশরীরে বাসনার উৎপাদন করিতে পারে। চৈত্রশরীর মৈত্রশরীরের কারণ নহে। এইজন্য চৈত্রশরীর মৈত্রশরীরে বাসনার উৎপাদন করে না। তাহা হইলে বলা যাইতে পারে যে, মাতৃশরীর অপত্যশরীরের কারণ, অতএব মাতৃশরীর অপত্যশরীরে বাসনার উৎপাদক হইতে পারে। সুতরাং মাতার অনুভূত বিষয় অপত্যের স্মরণ হইতে পারে। যদি এরূপ কল্পনা করা যায় যে, উপাদানশরীর উপাদেয়শরীরে বাসনার উৎপাদক। পূর্ব্ব-শরীর উপাদান, উত্তরশরীর উপাদেয়। অতএব পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরে বাসনার উৎপাদক হইবে। মাতৃশরীর অপত্যশরীরের উপাদান নহে, শুক্রশোণিত তাহার উপাদান, এইজন্য মাতৃশরীর অপত্যশরীরে বাসনার উৎপাদক হইবে না। সুতরাং মাতার অনুভূত বিষয়ে অপত্যের স্মরণ হইবার আপত্তি হইতে পারে না। এ কল্পনাও সমীচীন হয় না। কারণ, পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরের উপাদান হইলে এ কল্পনা কথঞ্চিৎ সঙ্গত হইতে পারিত। বস্তুগত্যা কিন্তু পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরের উপাদান নহে। কেন না, পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরে অনুগত নহে। যাহা উপাদান, তাহা উপাদেয়ে অনুগত থাকে। ঘটের উপাদান মৃত্তিকা ঘটে, কুণ্ডলের উপাদান সুবর্ণ কুণ্ডলে এবং পটের উপাদান তন্তু পটে অনুগত দেখিতে পাওয়া যায়। পূর্ব্ব-শরীর উত্তরশরীরে অনুগত নহে। এইজন্য পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরের উপাদান নহে। সূক্ষ্মরূপে বিবেচনা করিলে বুঝা যাইবে যে, পূর্ব্বশরীর বিনষ্ট

হইলে পরে উত্তরশরীর সমুৎপন্ন হয়। ঘটের কোন অংশ ভগ্ন হইলে খণ্ডঘটের এবং পট ছিন্ন হইলে খণ্ডপটের উৎপত্তি হয়। ঘট বা পট পূর্ব্বাবস্থ থাকিতে খণ্ডঘট বা খণ্ডপটের উৎপত্তি হয় না,—হইতে পারে না। কেন না, দুইটি মূর্ত্তপদার্থ একদা একদেশে থাকিতে পারে না। ঘটদ্বয়-পটদ্বয় একদেশে থাকে না। পূর্ব্বঘট বা পূর্ব্বপট এবং খণ্ডঘট বা খণ্ডপট, উভয়ই মূর্ত্তপদার্থ। পূর্ব্বঘট বা পূর্ব্বপট বিদ্যমান থাকিতে খণ্ডঘট বা খণ্ড-পটের উৎপত্তি স্বীকার করিতে হইলে, ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে, পূর্ব্বঘট এবং খণ্ডঘট, পূর্ব্বপট এবং খণ্ডপট এককালে একদেশে থাকিবে। দুইটি মূর্ত্তপদার্থ এককালে একদেশে থাকে না বলিয়া তাহা কোনমতেই হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বঘট বা পূর্ব্বপট বিদ্যমান থাকিতে খণ্ডঘট বা খণ্ডপটের উৎপত্তি হয়, ইহা প্রকৃতিস্থ ব্যক্তি বলিতে পারেন না। পূর্ব্ব ঘট বা পট বিনষ্ট হইলে অবস্থিত অবয়বসংযোগদ্বারা উত্তর ঘট বা পটের উৎপত্তি হয় অর্থাৎ খণ্ডঘট বা খণ্ডপটের উৎপত্তি হয়, ইহাই বস্তুগতি ও অনুভবসিদ্ধ। যে দ্রব্যের ধ্বংস হইলে যে দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, সেই দ্রব্যের অর্থাৎ ধ্বস্তদ্রব্যের যাহা উপাদানকারণ, সেই দ্রব্যের অর্থাৎ পশ্চাদুৎপন্ন দ্রব্যেরও তাহাই উপাদানকারণ, এই নিয়মের বা ব্যাপ্তির ব্যভিচার নাই। পূর্ব্বপট ছিন্ন হইলে খণ্ডপটের উৎপত্তি হয় বলিয়া খণ্ডপট পূর্ব্ব-পটের ধ্বংসজন্য। কেন না, পূর্ব্বপটের ধ্বংস না হইলে খণ্ডপটের উৎপত্তিই হয় না। যে তন্তু পূর্ব্বপটের উপাদানকারণ, সেই তন্তু খণ্ডপটেরও উপাদানকারণ। উত্তরশরীরের উৎপত্তিবিষয়েও ইহার অন্যথা হইবার হেতু নাই। পূর্ব্বশরীর থাকিতে উত্তরশরীরের উৎপত্তি হয় না। সুতরাং উত্তরশরীর পূর্ব্বশরীরধ্বংসজন্য। অতএব পূর্ব্বশরীরের যাহা উপাদানকারণ, উত্তরশরীরেরও তাহাই উপাদানকারণ হইবে। পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরের উপাদানকারণ হইবে না। শরীর হইতে একখানি হস্ত ছিন্ন করিলে পূর্ব্বশরীরের বিনাশ ও উত্তরশরীরের অর্থাৎ খণ্ডশরীরের উৎপত্তি হয়। এস্থলে পূর্ব্বশরীর অর্থাৎ হস্তযুক্ত শরীর, উত্তরশরীরের বা খণ্ডশরীরের অর্থাৎ হস্তশূন্য শরীরের উপাদানকারণ নহে। পূর্ব্বশরীরের অবশিষ্ট অবয়বগুলিই খণ্ডশরীরের উপাদানকারণ, ইহা বেশ বুঝিতে পারা যায়।

অতএব স্থির হইল যে, পূর্ব্বশরীর উত্তরশরীরের উপাদানকারণ নহে, পূর্ব্বশরীরের উপাদানকারণই উত্তরশরীরের উপাদানকারণ। সুতরাং উপাদানশরীর উপাদেয়শরীরে বাসনার উৎপাদন করিবে, এ কল্পনা আকাশে চিত্ররচনার কল্পনার ন্যায় উপহাসাস্পদ। পূর্ব্বশরীরের উপাদান-কারণই উত্তরশরীরে বাসনার উৎপাদন করিবে, এরূপ কল্পনা করিলেও দোষের হস্ত হইতে মুক্তিলাভ করা যাইতে পারে না। কেন না, শরীর অনুভবিতা, সুতরাং অনুভবজন্য বাসনা শরীরাশ্রিত, শরীরের উপাদান-কারণাশ্রিত নহে। যে বাসনার আশ্রয় অর্থাৎ যাহার বাসনা আছে, সে স্বকার্য্যে বাসনার উৎপাদন করিলেও করিতে পারে। যে বাসনার আশ্রয় নহে অর্থাৎ যাহার নিজের বাসনা নাই, সে অপরের বাসনা উৎপাদন করিবে, ইহা অপেক্ষা অসঙ্গত কল্পনা আর কি হইতে পারে। এই দোষের পরিহারের জন্য যদি বলা হয় যে, শরীর অনুভবিতা নহে, শরীরের উপাদানকারণ অর্থাৎ অবয়বই অনুভবিতা, সুতরাং তাহাই বাসনার আশ্রয়। অতএব ঐ অবয়বসমারব্ধ উত্তরশরীরে বা খণ্ডশরীরে ঐ অবয়বই বাসনার উৎপাদন করিবে। তাহা হইলে অবয়বচৈতন্যপক্ষে যে সকল দোষ পূর্ব্বে প্রদর্শিত হইয়াছে, সেই সকল দোষ উপস্থিত হয়, ইহা অনায়াসবোধ্য। অধিকন্তু তাহা হইলে হস্তশূন্য খণ্ডশরীরে হস্তানুভূত বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। কেন না, হস্তদ্বারা যে অনুভব হইয়াছে, সেই অনুভবজন্য বাসনাও অবশ্য হস্তাশ্রিত হইবে। ছিন্ন হস্ত কিন্তু হস্তশূন্য খণ্ডশরীরের উপাদানকারণ নহে। অথচ হস্তশূন্য খণ্ডশরীরে হস্তানুভূত বিষয়ের স্মরণ হইয়া থাকে। ফলত চার্ব্বাক দেহের অতিরিক্ত আত্মা অস্বীকার করিয়া দোষজালের বিলক্ষণ অবসরপ্রদান করিয়াছেন, সেই দোষজাল ছিন্ন করিবার অভিপ্রায়ে অদৃষ্টচর ও অশ্রুতপূর্ব্ব সর্ব্ববিরুদ্ধ অভিনব কল্পনাবলীর আশ্রয়গ্রহণ করিতে ব্যগ্র হইয়াছেন;—দুঃখের বিষয়, কিছুতেই সফলমনোরথ হইতে পারিতেছেন না। তিনি যে সকল অদ্ভুত কল্পনা করিয়াছেন, তাহার প্রমাণ প্রদর্শন করিতে পারেন নাই। নিষ্প্র-মাণ কল্পনামাত্রের কতদূর সারবত্তা আছে, তাহা সুধীগণ বিবেচনা করিবেন।

যাহারা বলেন যে, দীপশিখা আর কিছুই নহে, বর্ত্তিতৈলের পরিণামমাত্র। বর্ত্তিতৈলের সংযোগে যেমন দীপশিখার আবির্ভাব হয়, সেইরূপ ভূতসকলের সংযোগে দেহে চেতনার আবির্ভাব হয়। তাঁহাদের প্রতি বিশেষ কিছু বক্তব্য নাই। দীপশিখার দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিয়া তাঁহারা প্রকারান্তরে চার্ব্বাকমতেরই অনুসরণ করিয়াছেন। সুতরাং চার্ব্বাকমতের পরীক্ষাদ্বারাই তাঁহাদের মত পরীক্ষিত হইতে পারে। তদ্বিষয়ে অধিক বলিবার কিছু নাই। তথাপি তাঁহাদের প্রদর্শিত দৃষ্টান্তবিষয়ে দুইএকটি কথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না। দীপশিখা বর্ত্তিতৈলের পরিণাম, কি বর্ত্তিতৈলসংযোগে অগ্নি দীপশিখাকারে পরিণত হয়, তাহা বিবেচনা করা উচিত। বর্ত্তিতৈলের সংযোগ থাকিলেও অগ্নি ভিন্ন দীপশিখার আবির্ভাব হয় না। তৈলসিক্ত বর্ত্তিতে অগ্নিসংযোগ হইলে তবে দীপশিখার আবির্ভাব হয়। অগ্নি ভিন্ন যেমন দীপশিখার আবির্ভাব হয় না, সেইরূপ বর্ত্তিতৈল ভিন্নও দীপশিখার আবির্ভাব হয় না সত্য, কিন্তু তা বলিয়া দীপশিখাকে বর্ত্তিতৈলের পরিণাম বলা সঙ্গত হইবে না। বর্ত্তিতৈলসংযোগে অগ্নির পরিণাম বলাই সমধিক সঙ্গত হইবে। কাষ্ঠ ও অগ্নির সংযোগে অঙ্গারের উৎপত্তি হয়। কিন্তু অঙ্গার অগ্নির পরিণাম অর্থাৎ কাষ্ঠসংযোগে আগ্ন অঙ্গাররূপে পরিণত হইয়াছে, এরূপ বিবেচনা করিলে ভুল হইবে। অঙ্গার কাষ্ঠের পরিণাম অর্থাৎ অগ্নিসংযোগে কাষ্ঠ অঙ্গাররূপে পরিণত হইয়াছে, এইরূপ বিবেচনা করাই সঙ্গত হইবে। কেন না, অঙ্গার পার্থিবপদার্থ, পার্থিবপদার্থ তাহার উপাদান হইবে, ইহাই সঙ্গত এবং সর্ব্বানুমত। তদনুসারে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, দীপশিখা বর্ত্তিতৈলের পরিণাম নহে, বর্ত্তিতৈলসহকারে অগ্নির পরিণাম। কেন না, দীপশিখা ও অগ্নি, উভয়ই তৈজস, উভয়ই প্রকাশক। বর্ত্তিতৈল তৈজস নহে, প্রকাশকও নহে। সুতরাং দীপশিখার প্রকাশ বর্ত্তিতৈলের প্রকাশ, এ কথা বলা যায় না। অগ্নি ভিন্ন বর্ত্তিতৈলের প্রকাশকতা নাই, বর্ত্তিতৈল ভিন্নও অগ্নির প্রকাশকতা আছে। অতএব স্থির হইল, দীপশিখা বর্ত্তিতৈলের পরিণাম নহে। বর্ত্তিতৈলসংযোগে অগ্নির পরিণাম, প্রকাশ তাহার কার্য্য। দীপশিখার দৃষ্টান্ত অনুসারে বিবেচনা করিলে বরং

বলিতে হয় যে, ভূতসংযোগসহকারে আত্মাতে চেতনার আবির্ভাব হয়। দার্ষ্টান্তিকস্থলে ভূতসকল বর্ত্তিতৈলস্থানীয়, চেতনা দীপশিখাস্থানীয় এবং আত্মা অগ্নিস্থানীয়। অভিনিবিষ্টচিত্তে চিন্তা করিলে ইহা বিলক্ষণ প্রতীত হইবে যে, আত্মচৈতন্য স্থূলদৃষ্টিতে দেহচৈতন্যরূপে প্রতীয়মান হয় মাত্র। দৃষ্টান্তস্থলেও বর্ত্তিতৈলসংযোগে অগ্নি দীপশিখারূপে পরিণত হয়, এইজন্য স্থূলদৃষ্টিতে দীপশিখা বর্ত্তিতৈলের পরিণাম বলিয়া বোধ হয় বটে, কিন্তু সূক্ষ্মদর্শী সুধীগণ যেমন, দীপশিখা বর্ত্তিতৈলের পরিণাম নহে, বর্ত্তিতৈল-যোগে অগ্নির পরিণাম, ইহা বুঝিতে পাবেন, সেইরূপ তাঁহারা ইহাও বুঝিতে পারেন যে, চেতনা দেহসংযোগে আবির্ভূত হইলেও এবং আপাতত দেহধর্ম্মরূপে প্রতীয়মান হইলেও বস্তুগত্যা উহা দেহধর্ম্ম নহে। দেহযোগে আত্মার ধর্ম্মই প্রকাশিত হয়।

আজকাল আব একটি মত শ্রুত হয় যে, মস্তিষ্কই চেতনার বা জ্ঞানের আকর। এতৎসম্বন্ধে বক্তব্য এই যে, মস্তিষ্ক জ্ঞানের কারণ হইলে হইতে পারে। কেন না, মনেব সহায়তা ভিন্ন কোন জ্ঞান হয় না। মতভেদে মনের স্থান ভ্রূমধ্য। যাঁহাদেব মতে মস্তিষ্ক জ্ঞানের আকর, তাঁহাদের মতেও মস্তিষ্কের অংশবিশেষ অথাৎ কপালের দিকের মস্তিষ্কই জ্ঞানের হেতু বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। বর্ত্তমান প্রস্তাবে কিন্তু জ্ঞানের কারণের বিচার হইতেছে না, জ্ঞানের সমবায়িকারণ বা জ্ঞাতার বিচার হইতেছে। যে কারণেই জ্ঞানেব উৎপত্তি হউক না কেন, জ্ঞান কাহাতে উৎপন্ন হয়; অর্থাৎ জ্ঞান কাহার ধর্ম্ম জ্ঞানের আশ্রয় কে?—ইহাই হইতেছে বিচার্য্য বিষয়। এখন দেখিতে হইবে যে, মস্তিষ্ক জ্ঞানের আশ্রয় বা জ্ঞাতা হইতে পারে কি না? মস্তিষ্ক স্বাভাবিক অবস্থায় থাকিলে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, বিকৃত হইলে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। এই অন্বয়-ব্যতিরেকদ্বারা মস্তিষ্ক জ্ঞানের কারণ, এই পর্য্যন্ত বলা যাইতে পারে। কিন্তু তদ্দ্বারা মস্তিষ্ক জ্ঞানের আশ্রয় বা জ্ঞাতা, ইহা বলা যাইতে পারে না। চক্ষু থাকিলে চাক্ষুষজ্ঞান হয়, চক্ষু না থাকিলে চাক্ষুষজ্ঞান হয় না। এইরূপ অন্বয়ব্যতিরেক অনুসারে চক্ষু চাক্ষুষজ্ঞানের কারণ, ইহা বলা যাইতে পারে বটে, কিন্তু উক্ত অন্বয়ব্যতিরেক অনুসারে চক্ষু

চাক্ষুষজ্ঞানের আশ্রয়, এইরূপ সিদ্ধান্ত করিলে যেমন ভুল হইবে, সেইরূপ প্রদর্শিত অন্বয়ব্যতিরেক অনুসারে, অর্থাৎ মস্তিষ্ক স্বাভাবিক অবস্থায় থাকিলে জ্ঞান হয়, বিকৃত হইলে জ্ঞান হয় না, এই অন্বয়ব্যতিরেক অনুসারে মস্তিষ্ক জ্ঞানের আশ্রয় বা জ্ঞাতা, এরূপ সিদ্ধান্ত করিতে গেলে ভ্রান্ত হইতে হইবে, সন্দেহ নাই। মস্তিষ্ক দেহের ন্যায় পরিবর্ত্তনশীল। অতএব দেহাত্ম-বাদে যে সকল দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে, মস্তিকাত্মবাদেও তাহা নিরাকৃত হইবার হেতু নাই। অধিকন্তু প্রমাণিত হইয়াছে যে, মস্তিষ্কের যে অংশ জ্ঞানের কারণ, তাহা বিকৃত হইলে বা নিষ্কাশিত করিলে জ্ঞানের উৎপত্তি হইবে না সত্য, কিন্তু প্রাণীর জীবনী শক্তি বিনষ্ট হইবে না। অর্থাৎ ঐ অবস্থাতেও প্রাণী জীবিত থাকিবে, মরিবে না। আত্মার অভাবে জীবন অসম্ভব, অতএব স্থির হইল যে, মস্তিষ্ক জ্ঞানের কারণ হয় হউক, কিন্তু মস্তিষ্ক জ্ঞানের আশ্রয় বা জ্ঞাতা নহে অর্থাৎ আত্মা নহে। আত্মা মস্তিষ্ক হইতে ভিন্ন পদার্থ।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

আত্মা।

দেহাত্মবাদ পরীক্ষিত হইয়াছে। তদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইয়াছে যে, আত্মা দেহ নহে, দেহ হইতে অতিরিক্ত। দেহাতিরিক্ত-আত্মবাদীদিগের মধ্যেও যথেষ্ট মতভেদ পরিলক্ষিত হয়। কেহ কেহ বলেন, আত্মা দেহ নহে সত্য, কিন্তু আত্মা কোন অতিরিক্ত পদার্থ নহে। দেহাধিষ্ঠিত ইন্দ্রিয়ই আত্মা। 'আমি দেখিতেছি,' 'আমি বলিতেছি' ইত্যাদি অনুভব সর্ব্বজনীন। অর্থাৎ সকলেরই ঐরূপ অনুভব হইয়া থাকে। চক্ষুরিন্দ্রিয় ভিন্ন দর্শন হয় না, বাগিন্দ্রিয় ভিন্ন কথন হয় না। সুতরাং 'আমি দেখিতেছি' ইত্যাদি অনুভব অনুসারে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ই আত্মা বলিয়া বিবেচিত হওয়া উচিত। কেন না, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের অস্তিত্ব এবং দর্শনাদিব্যবহারের হেতুত্ব সর্ব্ববাদিসিদ্ধ। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের অতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব বিবাদগ্রস্ত। অতএব সর্ব্বসম্মত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ই আত্মা। অতিরিক্ত আত্মা কল্পনা করিবার প্রমাণ নাই। ইন্দ্রিয়াত্মবাদীরা আরও বলেন যে, পরস্পরের শ্রেষ্ঠতানিরূপণের জন্য বাগাদি ইন্দ্রিয়বর্গের বাদানুবাদ শ্রুতিতে শ্রুত হইয়াছে। তদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, ইন্দ্রিয়বর্গ চেতন। কারণ, অচেতনের বাদানুবাদ সম্ভবে না। ইন্দ্রিয়বর্গ চেতন হইলে চেতনান্তরকল্পনা অনাবশ্যক ও অপ্রমাণ। ইন্দ্রিয়াত্মবাদীদিগের মত প্রদর্শিত হইল।

ইন্দ্রিয়াত্মবাদের ভিত্তি নিতান্ত শিথিল বা সারশূন্য, ইহা প্রদর্শিত হইতেছে। 'আমি দেখিতেছি' ইত্যাদি অনুভব ইন্দ্রিয়াত্মবাদের মূলভিত্তি। কিন্তু 'আমি দেখিতেছি' এই অনুভবের দ্বারা চক্ষুরিন্দ্রিয়ের আত্মত্ব প্রতিপন্ন হয় না; আমি দর্শনজ্ঞানের আশ্রয় অর্থাৎ আমার দর্শনজ্ঞান হইতেছে, উক্ত অনুভবদ্বারা এতন্মাত্র প্রতিপন্ন হয়। কিন্তু আমি কে

অর্থাৎ আমি চক্ষু, কি চক্ষু হইতে অতিরিক্ত আর-কিছু, ইহা উক্ত অনুভবদ্বারা প্রতিপন্ন হয় না। কেন না, উক্ত অনুভব তদ্বিষয়ে উদাসীন। চক্ষুরিন্দ্রিয় ভিন্ন দর্শন হয় না বলিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়ই দর্শনের আশ্রয়, এইরূপ কল্পনা করা হইয়াছে। কিন্তু অগ্নি ভিন্ন পাক হয় না বলিয়া অগ্নিই পাকের কর্ত্তা—এইরূপ কল্পনার ন্যায়, চক্ষুরিন্দ্রিয় ভিন্ন দর্শন হয় না বলিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়ই দর্শনের কর্ত্তা, এই কল্পনাও নিতান্ত অসমীচীন। চক্ষুরিন্দ্রিয় ভিন্ন যেমন দর্শন হয় না, সেইরূপ দ্রষ্টব্যবিষয় ভিন্নও দর্শন হয় না। চক্ষু না থাকিলে কাহার দ্বারা দর্শন হইবে? অতএব চক্ষুরিন্দ্রিয় যেমন দর্শনের কারণ, সেইরূপ ঘটপটাদি দ্রষ্টব্যবিষয় না থাকিলে কাহার দর্শন হইবে? অতএব দ্রষ্টব্যবিষয়ও দর্শনের কারণ, সন্দেহ নাই। দর্শনের কারণ বলিয়া চক্ষুরিন্দ্রিয়কে দর্শনের কর্ত্তা বলিতে হইলে, দ্রষ্টব্যবিষয়কেও দর্শনের কর্ত্তা বলিতে হয়। অতএব ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে যে, কারণ হইলেই কর্ত্তা হয় না। সুতরাং চক্ষুরিন্দ্রিয় দর্শনের কারণ হইলেও দর্শনের কর্ত্তা নহে, অতএব আত্মাও নহে। যাহা দর্শনের কর্ত্তা, তাহাই আত্মা।

দেখিতে পাওয়া যায় যে, কর্ত্তা করণের সাহায্যে ক্রিয়াসম্পাদন করিয়া থাকে। পক্তা অগ্নির সাহায্যে পাক করে, হন্তা অসির সাহায্যে হনন করে। যাহার সাহায্যে ক্রিয়াসম্পাদন করা হয়, সে করণ এবং যে ক্রিয়াসম্পাদন করে, সে কর্ত্তা। প্রদর্শিত দৃষ্টান্তদ্বয়ে যথাক্রমে অগ্নি ও অসি পাক ও হনন ক্রিয়ার করণ এবং পক্তা ও হন্তা কর্ত্তা। এতদনুসারে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় দর্শনের করণ এবং আত্মা কর্ত্তা। করণ কর্ত্তা হইতে পারে না। করণ কর্ত্তৃব্যাপারব্যাপ্য অর্থাৎ করণবিষয়ে কর্ত্তার ব্যাপার বা প্রযত্ন হইয়া থাকে। কর্ত্তার ব্যাপারের গোচর বা বিষয় না হইলে, করণ ক্রিয়াসম্পাদন করিতে পারে না। করণবিষয়ে কর্ত্তার ব্যাপার হইলেই করণ ক্রিয়ানিষ্পাদন করিতে সমর্থ হয়। চুল্লীতে নিক্ষিপ্ত না হইলে অগ্নি পাকক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে না। উত্তোলিত এবং পাতিত না হইলে অসি হননক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে না। অগ্নির চুল্লীতে নিক্ষেপ এবং অসির উত্তোলন ও পাতন যেমন

কর্ত্তার ব্যাপার বা প্রযত্ন ভিন্ন হয় না, সেইরূপ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্রষ্টব্য-বিষয়ের সহিত সংযোজন, কর্ত্তার ব্যাপার বা প্রযত্ন ভিন্ন হইতে পারে না। অগ্নির চুল্লীনিক্ষেপ এবং অসির উত্তোলন ও পাতন ভিন্ন যেমন পাক এবং হননক্রিয়া হয় না, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্রষ্টব্যবিষয়ের সহিত সংযোগ ভিন্ন সেইরূপ দর্শনক্রিয়া হইতে পারে না। অতএব অগ্নি ও অসির ন্যায় চক্ষুরিন্দ্রিয়ও করণ, ইহাতে সন্দেহ হইতে পারে না। যেরূপ বলা হইল, তাহাতে প্রতিপন্ন হইয়াছে যে, করণ কর্ত্তা নহে। করণ ও কর্ত্তা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। সুতরাং বুঝিতে পারা যায় যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় যখন দর্শনক্রিয়ার করণ, তখন সে দর্শনক্রিয়ার কর্ত্তা হইতে পারে না। কর্ত্তা তদ্ভিন্ন আর-কিছু। নিজের জ্ঞানের অভ্রান্ততাপ্রতিপাদনের জন্য লোকে বলিয়া থাকে যে, 'আমি স্বচক্ষে দেখিয়াছি'। এখানে আমি কর্ত্তা, স্বচক্ষু করণ—ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। অল্পকথায় ব্যবহারনির্ব্বাহের অভিপ্রায়ে যেমন অপরাপর বাক্যের সংক্ষেপ করা হয়, সেইরূপ অভিলাপেরও সংক্ষেপ করা হয়। 'আমি শুনিতেছি', 'আমি দেখিতেছি'—ইহা, 'আমি কর্ণদ্বারা শুনিতেছি', 'আমি চক্ষুদ্বারা দেখিতেছি' ইত্যাকার অনুভবের সংক্ষিপ্ত অভি-লাপমাত্র। এই সংক্ষিপ্ত অভিলাপের প্রতি নির্ভর করিয়া ইন্দ্রিয়াত্মবাদের আবির্ভাব। 'আমি চক্ষুদ্বারা দেখিতেছি'—এরূপ অনুভবের অপলাপ করা যাইতে পারে না। অতএব ইন্দ্রিয়াত্মবাদের মূলভিত্তি কিরূপ দৃঢ়, তাহা সুধীগণ অনায়াসে বিবেচনা করিতে পারেন।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে, ইন্দ্রিয়াত্মবাদে ইন্দ্রিয়ের চৈতন্য অঙ্গীকৃত হইয়াছে। সুতরাং এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশও অঙ্গীকৃত হইতেছে। কেন না, 'আমি দেখিতেছি' এই অনুভব অনুসারে যেমন চক্ষুর চৈতন্য স্বীকার করা হয়, সেইরূপ 'আমি শুনিতেছি' এই অনুভব অনুসারে কর্ণের, 'আমি স্পর্শ করিতেছি' এই অনুভব অনুসারে ত্বগিন্দ্রিয়ের এবং তদ্রূপ অপরাপর অনুভবদ্বারা অপরাপর জ্ঞানেন্দ্রিয়েরও চৈতন্য স্বীকার করিতে হয়। ইন্দ্রিয়চৈতন্যবাদীরা তাহা স্বীকার করিয়াও থাকেন। কেবল তাহাই নহে। 'আমি যাইতেছি' এই অনুভব অনুসারে চরণের, 'আমি ধরিতেছি' এই অনুভব অনুসারে হস্তের এবং এতাদৃশ

অপরাপর অনুভব অনুসারে অপরাপর কর্ম্মেন্দ্রিয়েরও চৈতন্ত স্বীকার করিতে হইবে।

অধিক কি, অবিচারিত অনুভবের প্রতি নির্ভর করিলে, 'আমি উপবেশন করিয়াছি,' 'আমি শয়ন করিয়াছি' ইত্যাদি অনুভব অনুসারে শরীরেরও চৈতন্ত স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। শরীরের চৈতন্ত স্বীকার করিলে কিন্তু ইন্দ্রিয়চৈতন্তস্বীকার অনর্থক হইয়া পড়ে। দেহাত্মবাদের বা দেহচৈতন্তবাদের অসারতা প্রতিপন্ন হইয়াছে। তদ্বিষয়ে আলোচনা অনাবশুক। সে যাহা হউক, ইন্দ্রিয়চৈতন্তবাদে এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ অপরিহার্য্য, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ হইতে পারে না, ইহা দেহাত্মবাদের পরীক্ষায় সমর্থিত হইয়াছে। সুধীগণ এস্থলে তাহা স্মরণ করিবেন।

ইহাও বিবেচ্য যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় দর্শনের কর্ত্তা হইলে, কোন বস্তুদর্শনের পর চক্ষু বিনষ্ট হইয়া গেলে, পূর্ব্বদৃষ্ট বস্তুর স্মরণ হইতে পারে না। কেন না, চক্ষু দ্রষ্টা হইলে চক্ষুই স্মর্ত্তা হইবে। যে যে-বিষয় দর্শন করে, সে-ই সে-বিষয় স্মরণ করিতে পারে। অতএব চক্ষু বিনষ্ট হইলে কর্ণাদি অপরাপর চেতন থাকিলেও পূর্ব্বদৃষ্ট বস্তুর স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, চক্ষুই দেখিয়াছিল, কর্ণাদি দেখে নাই। সুতরাং চক্ষুদৃষ্ট বস্তু চক্ষুই স্মরণ করিতে সক্ষম। কর্ণাদি চেতন হইলেও চক্ষুদৃষ্ট বস্তুর স্মরণ করিতে সক্ষম নহে।

চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় সংহত। সংঘাতমাত্রই পরার্থ, ইহা দেহাত্মবাদপরীক্ষায় প্রতিপাদিত হইয়াছে। সুতরাং চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় পরার্থ। সেই পর আত্মা, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় আত্মা নহে। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় আত্মা হইলে 'চক্ষুষা পশ্যতি' ইত্যাদি ব্যপদেশ হইতে পারে না। এস্থলে স্পষ্ট বুঝা যায় যে, চক্ষু দর্শনের করণ, কর্ত্তা নহে। কর্ত্তা অন্য। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, "যমহমদ্রাক্ষং তমেবৈতর্হি স্পৃশামি' অর্থাৎ আমি পূর্ব্বে যাহা দেখিয়াছিলাম, তাহা এখন স্পর্শ করিতেছি, এতাদৃশ অনুভব সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। ইন্দ্রিয়চৈতন্তবাদে এ অনুভব কিছুতেই উপপন্ন হইতে পারে না। কারণ, ইন্দ্রিয়চৈতন্তবাদে দর্শনকর্ত্তা চক্ষু, স্পর্শনকর্ত্তা ত্বগিন্দ্রিয়। চক্ষুর

স্পর্শ করিবার শক্তি নাই, ত্বগিন্দ্রিয়ের দেখিবার শক্তি নাই। সুতরাং ইন্দ্রিয়াত্মবাদে দর্শন এবং স্পর্শনের কর্ত্তা ভিন্ন ভিন্ন, এক নহে। যাহা আমি দেখিয়াছিলাম, তাহা স্পর্শ করিতেছি—এই অনুভবে কিন্তু দর্শন ও স্পর্শন এককর্ত্তৃক অর্থাৎ উভয়ের কর্ত্তা এক, ইহা প্রতিপন্ন হইতেছে। চক্ষু ও ত্বগিন্দ্রিয় যথাক্রমে দর্শন ও স্পর্শনের কর্ত্তা হইলে, ঐরূপ প্রতিসন্ধান বা অনুভব হইতে পারিত না। তাহা হইলে এইরূপ অনুভব হইত যে, চক্ষু যাহা দেখিয়াছিল, ত্বগিন্দ্রিয় তাহা স্পর্শ করিতেছে। এরূপ অনুভব কিন্তু হয় না। যাহা দেখিয়াছিলাম, তাহা স্পর্শ করিতেছি—এইরূপ অনুভবই হইয়া থাকে।

চক্ষু যাহা দেখিয়াছিল, ত্বগিন্দ্রিয় তাহা স্পর্শ করিতেছে, তর্কের অনুরোধে এইরূপ অনুভব স্বীকার করিলেও তদ্দ্বারা ইন্দ্রিয়াত্মবাদ সিদ্ধ হয় না। বরং তদ্দ্বারা চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয়ের অতিরিক্ত আত্মাই সিদ্ধ হয়। কারণ, চক্ষু যাহা দেখিয়াছিল, ত্বগিন্দ্রিয় তাহা স্পর্শ করিতেছে, এই অনুভব চক্ষুরিন্দ্রিয়েরও হইতে পারে না, ত্বগিন্দ্রিয়েরও হইতে পারে না। উহা অবশ্যই চক্ষুরিন্দ্রিয় ও ত্বগিন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন পদার্থের। অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দর্শন এবং ত্বগিন্দ্রিয়ের স্পর্শন, এই উভয়জ্ঞানবিষয়ে অভিজ্ঞ কোন পদার্থেরই তাদৃশ অনুভব সম্ভবপর। তাহা হইলে বেশ বুঝিতে পারা যায় যে, উক্ত অনুভব অনুসারে চক্ষুরিন্দ্রিয় এবং ত্বগিন্দ্রিয় হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থই আত্মা বা জ্ঞাতা বলিয়া সমর্থিত হয়, চক্ষুরিন্দ্রিয় বা ত্বগিন্দ্রিয় আত্মা বলিয়া সমর্থিত হয় না।

বিবেচনা করা উচিত যে, ইন্দ্রিয়সকল ব্যবস্থিতবিষয় অর্থাৎ একএকটি ইন্দ্রিয় একএকটি বিষয়গ্রহণের হেতু। কোন ইন্দ্রিয়ই অনেকবিষয়গ্রহণের হেতু হয় না। চক্ষুরিন্দ্রিয় রূপ গ্রহণ করিতে পারিলেও রস-গন্ধ গ্রহণ করিতে পারে না। রসনেন্দ্রিয় রস গ্রহণ করিতে পারিলেও রূপ-গন্ধ গ্রহণ করিতে পারে না। ঘ্রাণেন্দ্রিয় গন্ধ গ্রহণ করিতে পারিলেও রূপ-রস গ্রহণ করিতে পারে না। কিন্তু দেখিতে পাওয়া যায় যে, অম্লরসযুক্ত দ্রব্য দর্শন করিলে দন্তোদকপ্লব হইয়া থাকে অর্থাৎ দন্তমূলে জলের আবির্ভাব হয়। কেন এরূপ হয়? রূপদর্শনে দন্তোদকপ্লব হয় কেন?

ইন্দ্রিয়াত্মবাদে ইহার কোন সদুত্তর হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়াতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিলে উহা উত্তমরূপে সমর্থিত হইতে পারে। কারণ, যে ব্যক্তি যাদৃশ অম্লদ্রব্যের রস অনুভব করিয়াছে, ঐ ব্যক্তি কালান্তরে তাদৃশ অম্লদ্রব্য দর্শন করিলে তাহারই দন্তোদকপ্লব হইয়া থাকে। যাদৃশ বস্তুর রস কোন সময়ে আস্বাদিত হয় নাই, তাদৃশ বস্তু বস্তুগত্যা অম্লরসযুক্ত হইলেও তদ্দর্শনে দন্তোদকপ্লব হয় না। অতএব অবশ্য বলিতে হইতেছে যে, পরিদৃশ্যমান অম্লদ্রব্যের রূপ দর্শন করিয়া তৎসহচরিত অম্লরসের স্মৃতি বা অনুমান হয়। কেন না, পূর্ব্বে যে দ্রব্যের অম্লরস অনুভূত হইয়াছিল, ঐ দ্রব্যের যাদৃশ রূপাদি দৃষ্ট হইয়াছিল, দৃশ্যমান দ্রব্যের রূপাদিও তাদৃশ, সুতরাং রসও তাদৃশ হইবে, ইহা সহজে অনুমিত হইতে পারে। পূর্ব্বানুভূত অম্লরসের স্মরণ হইবারও কারণ রহিয়াছে। কেন না, যে দুইটি পদার্থের সাহচর্য্য অনুভূত হয়, কালান্তরে তাহার একটি দেখিলে অপরটির স্মরণ হইয়া থাকে। হস্তী ও হস্তিপক, এই উভয়ের সাহচর্য্য দৃষ্ট হইলে, কালান্তরে হস্তিমাত্র দৃষ্ট হইলে হস্তিপক স্মৃতিপথারূঢ় হয়, ইহা সুপ্রসিদ্ধ। সে যাহা হউক, অম্লদ্রব্যের রূপদর্শনে উক্তক্রমে তদীয় রসের স্মৃতি বা অনুমিতি হইয়া তদ্বিষয়ে গৃদ্ধি বা অভিলাষ উপস্থিত হয়। এই অভিলাষ দন্তোদকপ্লবের হেতু বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। রসনেন্দ্রিয় অম্লরসের অনুভবিতা, সুতরাং পূর্ব্বানুভূত অম্লরসের স্মর্ত্তা হইতে পারে। কিন্তু রসনেন্দ্রিয় অম্লদ্রব্যের দ্রষ্টা নহে। চক্ষুরিন্দ্রিয় অম্লদ্রব্যের দ্রষ্টা হইলেও অম্লরসের স্মর্ত্তা হইতে পারে না। কেন না, চক্ষুরিন্দ্রিয় অম্লরসের অনুভবিতা নহে। অথচ রূপদর্শনে রসের স্মৃতি বা অনুমিতি হইতেছে। এতদ্দ্বারা প্রমাণ হইতেছে যে, রূপ ও রসের অনুভবিতা এক ব্যক্তি, ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি নহে। ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি রূপ ও রসের অনুভবিতা হইলে রূপবিশেষদর্শনে রসবিশেষের অনুমিতিও হইতে পারে না। কারণ, যে ব্যক্তি রূপবিশেষ ও রসবিশেষের সাহচর্য্য বা নিয়তসম্বন্ধ অনুভব করিয়াছে, তাহার পক্ষেই রূপবিশেষদর্শনে রসবিশেষের অনুমিতি সম্ভবপর। রূপবিশেষ ও রসবিশেষের সাহচর্য্য বা নিয়তসম্বন্ধের অনুভব, রূপবিশেষ ও রসবিশেষের গ্রহণ ভিন্ন অসম্ভব। চক্ষুরিন্দ্রিয় বা রসনেন্দ্রিয়,

কেহই রূপ ও রস এই উভয়ের গ্রহণে সমর্থ নহে। সুতরাং তাহাদের পক্ষে রূপবিশেষ ও রসবিশেষের সাহচর্য্যগ্রহণ কোনমতেই সম্ভব হইতে পারে না। এক ব্যক্তি রূপবিশেষ ও রসবিশেষের গ্রহীতা হইলে, তাহার পক্ষে রূপবিশেষ ও রসবিশেষের সাহচর্য্যগ্রহণ এবং রূপবিশেষদর্শনে রসবিশেষের অনুমিতি অনায়াসে হইতে পারে। রূপবিশেষদর্শনে রসবিশেষের অনুমিতি হইতেছে। অতএব ইচ্ছা না থাকিলেও স্বীকার করিতে হইবে যে, ইন্দ্রিয় জ্ঞানসাধন হইলেও জ্ঞাতা নহে। জ্ঞাতা ইন্দ্রিয়ের অতিরিক্ত।

ইন্দ্রিয়সকল ব্যবস্থিতবিষয়গ্রাহী, জ্ঞাতা অব্যবস্থিতবিষয়গ্রাহী বা সর্ব্ববিষয়গ্রাহী। যাহা সর্ব্ববিষয়গ্রাহী, তাহাই আত্মা, ব্যবস্থিতবিষয়গ্রাহী ইন্দ্রিয়বর্গ আত্মা নহে। ইন্দ্রিয়বর্গ জ্ঞাতা না হইলেও জ্ঞাতার উপকরণ বলিয়া জ্ঞানসাধন হইতে পারে। ছেত্তা অসিদ্বারা ছেদন করে, অসি ছেত্তা নহে, ছেত্তার উপকরণ বলিয়া ছেদনের সাধন, এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। সেইরূপ ইন্দ্রিয়বর্গ জ্ঞাতা নহে। তাহারা জ্ঞাতার উপকরণ বলিয়া জ্ঞানের সাধন। সকলেই অবগত আছেন যে, ভোক্তা হস্ত ও মুখদ্বারা ভোজন করেন। হস্তদ্বারা আহার্য্যবস্তু মুখে নিক্ষিপ্ত হয়, দন্তদ্বারা চর্ব্বিত হয়, উহা ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র অংশে বিভক্ত হইয়া গলনালীদ্বারা অভ্যন্তরে নীত বা চালিত হইলে ভোজন সম্পন্ন হয়। হস্ত, মুখ, দন্ত, গলনালী, এ সকলের সাহায্য ভিন্ন ভোজন হয় না। তা বলিয়া হস্ত, মুখ, দন্ত, গলনালী ভোক্তা নহে। ভোক্তা তদতিরিক্ত। হস্তাদি ভোক্তার উপকরণ বলিয়া ভোজনের সাধন। ক্ষুধার উদ্রেক হইলে ভোজন করা হয়। হস্তাদির ক্ষুধা হয় না, এজন্যও হস্তাদি ভোক্তা নহে। অভিনিবিষ্টচিত্তে চিন্তা করিলে বুঝা যাইবে, এতদ্দ্বারাও অতিরিক্ত আত্মা প্রতিপন্ন হইতে পারে।

সে যাহা হউক, রূপবিশেষের দর্শন করিয়া গন্ধবিশেষের বা রসবিশেষের এবং গন্ধ আঘ্রাণ করিয়া রূপ ও রসবিশেষের অনুমান করা হয়। রূপ দর্শন করিয়া গন্ধের আঘ্রাণ এবং গন্ধের আঘ্রাণ করিয়া রূপের দর্শন করা হয়। অথচ ঐ জ্ঞানগুলিকে এককর্তৃক বা অনন্যকর্তৃকরূপে প্রতি-

সন্ধান করা হয়। 'যোঽহমদ্রাক্ষং স এবৈতর্হি স্পৃশামি'—যে আমি দেখিয়াছিলাম, সেই আমিই এখন স্পর্শ করিতেছি। আমি গন্ধ আঘ্রাণ করিতেছি, রূপ দেখিতেছি, রস আস্বাদন করিতেছি, অভিমত বস্তু স্পর্শ করিতেছি, শব্দ শুনিতেছি, ইত্যাদি অনুভব অস্বীকার করিতে পারা যায় না। শব্দের অর্থ বা প্রতিপাদ্যবিষয় শ্রবণেন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য নহে, কিন্তু ক্রমবিশেষযুক্ত বর্ণাবলী শুনিয়া, তাহা পদবাক্যভাবে বিবেচনা করিয়া, শব্দ ও অর্থের সম্বন্ধ গ্রহণপূর্ব্বক, এক এক ইন্দ্রিয়দ্বারা যাহা গ্রহণ করিতে পারা যায় না, তাদৃশ নানাবিধ অর্থ জ্ঞাতা গ্রহণ করিতেছে অর্থাৎ উল্লিখিত-ভিন্নভিন্ন-ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য উচ্চাবচ বিষয় গ্রহণ করিতেছে। ঐ সকল গ্রহণ এককর্ত্তৃকরূপে প্রতিসন্ধান করিতেছে। ইন্দ্রিয় জ্ঞাতা হইলে তাহা কোনমতেই হইতে পারে না। অথচ তাহা হইতেছে। অতএব ইন্দ্রিয় জ্ঞাতা নহে, জ্ঞাতা ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন পদার্থ, এ বিষয়ে সংশয় হইতে পারে না।

স্মরণ করিতে হইবে যে, কেবল আত্মা বলিয়া নহে, সমস্ত পদার্থের অঙ্গীকার বা প্রত্যাখ্যান অনুভববলেই হইয়া থাকে। সেই অনুভব প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দমূলক। সুতরাং প্রমাণমূলক অনুভবের অপলাপ করা যাইতে পারে না। অনুভবের বিরুদ্ধে সমুত্থান করিতে হইলে বলবৎ প্রমাণান্তরের সাহায্যে অভিপ্রেত বিষয়ের সমর্থন এবং প্রসিদ্ধ অনুভবের অসত্যতা প্রতিপন্ন করিতে হয়। ইন্দ্রিয়াত্মবাদীরা তাহা করিতে পারেন না। অতএব ইন্দ্রিয়াত্মবাদ অসঙ্গত। অসঙ্গত হইলেও একটি কথা বলিবার আছে। শ্রুতিতে ইন্দ্রিয়দিগের বাদানুবাদ উপলব্ধি করিয়া ইন্দ্রিয়াত্মবাদীরা ইন্দ্রিয়চৈতন্যের কল্পনা করিয়াছেন। ইহার সমাধান করা আবশ্যক। প্রথমত বৈদিক আখ্যায়িকাগুলির তাৎপর্য্য অন্যরূপ। কোন অভিলষিত বিষয়ের সমর্থন, কোন অভিলষিত বিষয়ের প্রশংসা বা অনভিপ্রেত বিষয়ের নিন্দার জন্য আখ্যায়িকার কল্পনা বা অবতারণা করা হইয়াছে। ঐ সকল আখ্যায়িকার স্বার্থে তাৎপর্য্য নাই। প্রাণের শ্রেষ্ঠতাপ্রদর্শনের জন্য ইন্দ্রিয়দিগের বাদানুবাদের অবতারণা করা হইয়াছে, তদ্দ্বারা প্রাণের শ্রেষ্ঠত্ব প্রতিপন্ন হয়, ইহা অব্যবহিত পরেই প্রদর্শিত হইবে। অপিচ।—

বেদান্তমতে সমস্ত জড়বর্গের অভিমানিনী দেবতা অঙ্গীকৃত হইয়াছে। অতএব ভূতবর্গের ন্যায় ইন্দ্রিয়বর্গের প্রত্যেকের অভিমানিনী দেবতা আছেন। বলা বাহুল্য, দেবতাসকল চেতন। চেতন ইন্দ্রিয়াভিমানিনী দেবতাদিগের বাদানুবাদ কোনরূপে অনুপপন্ন হইতে পারে না।

এখন প্রাণাত্মবাদের বিষয় কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। প্রাণাত্মবাদীরা বলেন যে, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় না থাকিলেও প্রাণ থাকিলে লোক জীবিত থাকে। অতএব ইন্দ্রিয় আত্মা নহে, প্রাণ আত্মা। প্রাণের শ্রেষ্ঠতাবিষয়ে একটি সুন্দর আখ্যায়িকা ছান্দোগ্য উপনিষদে শ্রুত আছে। উপনিষদে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ও প্রাণশব্দে অভিহিত হয়। নাসিক্য-প্রাণ মুখ্যপ্রাণ বলিয়া কথিত। একসময় পরস্পরের শ্রেষ্ঠতা লইয়া প্রাণ-দিগের মধ্যে বিবাদ উপস্থিত হইয়াছিল। চক্ষুরাদি প্রত্যেক প্রাণ নিজেকে শ্রেষ্ঠ বিবেচনা করিয়াছিলেন। আমি শ্রেষ্ঠ, সকলেরই এইরূপ অভিমান হইয়াছিল। কেহই নিজের ন্যূনতা বা অশ্রেষ্ঠতা স্বীকার করিতে প্রস্তুত ছিলেন না। সুতরাং প্রাণদের মধ্যে এ বিবাদ মীমাংসিত হইতে পারিল না। অপর কোন মহৎ-ব্যক্তির সাহায্য লইয়া বিবাদের মীমাংসা করা আবশ্যক হইল। সমস্ত প্রাণ, পিতা প্রজাপতির নিকট উপস্থিত হইয়া জিজ্ঞাসা করিলেন, "ভগবন্, আমাদের মধ্যে কে শ্রেষ্ঠ ?" প্রজাপতি বলি-লেন, "তোমাদের মধ্যে যে উৎক্রান্ত হইলে অর্থাৎ যাহার সহিত সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হইলে শরীর পাপিষ্ঠতর হয় অর্থাৎ মৃত হয়, তোমাদের মধ্যে সেই শ্রেষ্ঠ।" প্রজাপতি এইরূপ বলিলে প্রথমত বাগিন্দ্রিয় উৎক্রান্ত হইলেন অর্থাৎ শরীর হইতে চলিয়া গেলেন। বাগিন্দ্রিয় সংবৎসরকাল শরীর হইতে বিচ্ছিন্ন থাকিয়া প্রত্যাবর্ত্তন করিয়া দেখিলেন, তিনি না থাকাতেও শরীর জীবিত রহিয়াছে। বাগিন্দ্রিয় বিস্মিত হইয়া জিজ্ঞাসা করিলেন, "আমি ভিন্ন কিরূপে জীবিত থাকিতে পারিলে ?" উত্তর হইল যে, "যেমন মূকেরা কথা বলিতে পারে না বটে, কিন্তু প্রাণদ্বারা প্রাণনক্রিয়ানির্ব্বাহ, চক্ষুদ্বারা দর্শন, শ্রোত্রদ্বারা শ্রবণ এবং মনের দ্বারা চিন্তা করিয়া জীবিত থাকে, সেইরূপ জীবিত ছিলাম।" বাগিন্দ্রিয় বুঝিলেন, তিনি শ্রেষ্ঠ নহেন। তিনি পুনর্ব্বার শরীরে প্রবিষ্ট হইলেন। চক্ষু উৎক্রান্ত হইলেন। তিনিও সংবৎসর পরে

প্রত্যাবৃত্ত হইয়া দেখিলেন যে, তাঁহার অভাবে শরীর মৃত হয় নাই। তিনিও বিস্ময়ের সহিত জিজ্ঞাসা করিলেন যে, "আমি না থাকায় কিরূপে জীবনধারণ করিতে পারিলে ?" উত্তর হইল যে, "অন্ধেরা দেখিতে পায় না বটে, কিন্তু তাহারা যেমন প্রাণদ্বারা প্রাণন, বাগিন্দ্রিয়দ্বারা বদন, শ্রোত্রদ্বারা শ্রবণ এবং মনের দ্বারা চিন্তা করিয়া জীবিত থাকে, সেইরূপ জীবিত ছিলাম।" চক্ষু বুঝিলেন, তিনি শ্রেষ্ঠ নহেন। তিনি শরীরে প্রবিষ্ট হইলেন। শ্রোত্র উৎক্রমণ করিলেন। তিনি সংবৎসর পরে প্রত্যাগমন করিয়া দেখিলেন যে, তিনি না থাকায় শরীর মৃত হয় নাই। বিস্ময়ের সহিত জিজ্ঞাসা করিলেন, "আমি না থাকায় কিরূপে জীবনরক্ষা হইল ?" উত্তর হইল যে, "বধিরেরা শুনিতে পায় না বটে, কিন্তু তাহারাও প্রাণদ্বারা প্রাণন, বাগিন্দ্রিয়দ্বারা বদন, চক্ষুদ্বারা দর্শন এবং মনের দ্বারা চিন্তা করিয়া জীবিত থাকে। সেইরূপ জীবিত ছিলাম।" শ্রোত্র বুঝিলেন, তিনি শ্রেষ্ঠ নহেন। তিনি শরীরে প্রবিষ্ট হইলেন। মন উৎক্রমণ করিলেন। সংবৎসর পরে প্রত্যাবর্ত্তন করিয়া দেখিলেন যে, তাঁহার অসন্নিধিতে শরীর মৃত হয় নাই। তিনিও জিজ্ঞাসা করিলেন যে, "আমি না থাকায় কিরূপে জীবিত থাকিতে পারিলে ?" উত্তর হইল যে, "অমনস্ক বালকগণ যেমন প্রাণদ্বারা প্রাণন, বাগিন্দ্রিয়দ্বারা বদন, চক্ষুদ্বারা দর্শন, শ্রোত্রদ্বারা শ্রবণ করিয়া জীবিত থাকে, সেইরূপ জীবিত ছিলাম।" মন বুঝিলেন, তিনিও শ্রেষ্ঠ নহেন। তিনি শরীরে প্রবিষ্ট হইলেন। পরে মুখ্যপ্রাণ উৎক্রমণের উদ্যোগ করিলেন। বলবান্ অশ্ব যেমন বন্ধনরজ্জুর শঙ্কুসকল শিথিল করে, সেইরূপ প্রাণের উৎক্রমণেচ্ছাতে বাগাদি সমস্ত ইন্দ্রিয় শিথিল হইতে আরম্ভ করিল, শরীরপাতের আশঙ্কা হইল। তখন বাগাদি সমস্ত ইন্দ্রিয় এককালে প্রাণকে বলিল—"ভগবন্, অবস্থিতি করুন। আপনিই শ্রেষ্ঠ। উৎক্রমণ করিবেন না।"

এই আখ্যায়িকাটি গ্রীক্‌দেশীয় পণ্ডিতগণ গ্রহণ করিয়াছেন। তাঁহারা ইহা হিন্দুদের গ্রন্থ হইতে সংগ্রহ করিয়াছেন, এ কথা উল্লেখ করিতে বিস্মৃত হন নাই। ইউরোপীয় পণ্ডিতগণ গ্রীকদিগের নিকট উহা প্রাপ্ত হন। পরে আবার ঘরের ছেলে ঘরে আসিয়াছে। কথামালাতে উহা প্রকাশিত

হইয়াছে। বলা বাহুল্য যে, আখ্যায়িকাটি ভাবান্তরিত হইয়া কিঞ্চিৎ বিকৃত বা রূপান্তরিত হইয়াছে। তাহা হইবারই কথা। সে যাহা হউক্, শ্রৌত আখ্যায়িকা অনুসারে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় অপেক্ষা প্রাণের শ্রেষ্ঠতা প্রতিপন্ন হইতেছে সত্য ; কিন্তু প্রাণ আত্মা, ইহা শ্রৌত আখ্যায়িকা-দ্বারা সমর্থিত হয় নাই। প্রাণ আত্মা, এ বিষয়ে উক্ত আখ্যায়িকার ঘুণাক্ষরেও কোনরূপ ইঙ্গিত করা হয় নাই। সুতরাং প্রাণ আত্মা, এরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইলে ভ্রান্ত হইতে হইবে। কেন না, ঐরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইবার মূল প্রমাণ হইতেছে, প্রাণের শ্রুত্যুক্ত শ্রেষ্ঠতা। শ্রুতিতে প্রাণের শ্রেষ্ঠতা দেখিয়া, প্রাণ আত্মা, এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইবার পূর্ব্বে শ্রুতির তাৎপর্য্য পর্য্যালোচনা করা উচিত। কিজন্ত প্রাণের শ্রেষ্ঠতা, তাহা শ্রুতিতেই প্রদর্শিত হইয়াছে। শ্রুতি বলিয়াছেন—

তান্ বরিষ্ঠঃ প্রাণ উবাচ মা মোহমাপদ্যথাহমেবৈতৎ পঞ্চধাত্মানং প্রবিভজ্যৈতদ্বাণমবষ্টভ্য বিধারয়ামি।

শ্রেষ্ঠপ্রাণ বাগাদি ইন্দ্রিয়বর্গকে বলিলেন যে, "তোমরা ভ্রান্ত হইও না। আমিই প্রাণ, অপান, সমান, উদান ও ব্যান, এই পাঁচরূপে বিভক্ত হইয়া এই শরীর অবলম্বনপূর্ব্বক ইহাকে ধারণ করি। শ্রুত্যন্তরে আছে—

প্রাণেন রক্ষন্নবরং কুলায়ম্।

নিকৃষ্ট দেহনামক গৃহ প্রাণদ্বারা রক্ষিত করিয়া জীব সুষুপ্ত হয়।

যস্মাৎ কস্মাচ্চাঙ্গাৎ প্রাণ উৎক্রামতি তদেব তচ্ছুষ্যতি তেন যদশ্নাতি যৎ পিবতি তেনেতরান্ প্রাণানবতি।

যে-কোন অঙ্গ হইতে প্রাণ উৎক্রান্ত হয়, সে অঙ্গ শুষ্ক হয় ; প্রাণদ্বারা যাহা ভোজন করা যায়, যাহা পান করা যায়, তদ্দ্বারা অপরাপর প্রাণ পরিপুষ্ট হয়। শরীরের যে অঙ্গে কোন কারণে আধ্যাত্মিক বায়ুর সঞ্চার রহিত হয়, সে অঙ্গ পরিশুষ্ক হয়। ভোজনপানদ্বারা শরীর ও শরীরস্থ ইন্দ্রিয়বর্গের পরিপুষ্টি বা বলাধান হয়, ইহা প্রত্যক্ষসিদ্ধ। এইজন্ত প্রাণের শ্রেষ্ঠতা। শ্রুতি আরও বলিয়াছেন—

কস্মিন্নহমুৎক্রান্ত উৎক্রান্তো ভবিষ্যামি কস্মিন্ বা প্রতিষ্ঠিতে প্রতিষ্ঠাস্যামীতি স প্রাণমসৃজত।

কে উৎক্রান্ত হইলে আমি উৎক্রান্ত হইব, কে প্রতিষ্ঠিত থাকিলে আমি প্রতিষ্ঠিত থাকিব, এইরূপ বিবেচনা করিয়া তিনি প্রাণের সৃষ্টি করিলেন। যে পর্য্যন্ত দেহে প্রাণ অধিষ্ঠিত থাকে, সেই পর্য্যন্ত দেহে আত্মাও অধিষ্ঠিত থাকেন। দেহের সহিত প্রাণের সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হইলে আত্মারও সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হয়। এইজন্য প্রাণেব শ্রেষ্ঠতা।

আপত্তি হইতে পারে যে, প্রাণ আত্মা না হইলে প্রাণ দেহের প্রভু নহেন, আত্মাই দেহের প্রভু। সুতরাং দেহের সহিত প্রাণের সম্বন্ধ বিচ্ছিন্ন হইলেও আত্মা দেহে অধিষ্ঠিত থাকিতে পারেন। প্রভু কেন ভৃত্যেব অনুগামী হইবেন? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, প্রভুর নিয়ম অপর্য্যনুযোজ্য। প্রভু কেন এরূপ নিয়ম করিলেন, এ প্রশ্ন উঠিতেই পারে না। আত্মা নিয়ম করিয়াছেন যে, প্রাণ উৎক্রান্ত হইলেই তিনি উৎক্রান্ত হইবেন। এইজন্যই প্রাণের সৃষ্টি হইয়াছে। সুতরাং প্রাণ উৎক্রান্ত হইলে আত্মা দেহে অধিষ্ঠিত থাকেন না। শত্রুভয়ে মহারাজ সেনাপতি ও সৈন্যদিগকে লইয়া দুর্গের আশ্রয় গ্রহণ করেন। শত্রুপক্ষ দুর্গের অবরোধ করিলে সেনাপতি ও সৈন্যগণ যে পর্য্যন্ত দুর্গরক্ষা করিতে পারে, সে পর্য্যন্ত মহারাজ দুর্গপরিত্যাগ কবেন না। কিন্তু সেনাপতি ও সৈন্যগণ দুর্গপরিত্যাগ করিয়া পলায়ন করিলে, মহারাজ দুর্গের প্রভু হইলেও তাঁহাকে ভৃত্যের অনুগমন করিতে হয় অর্থাৎ তৎকালে তাঁহাকেও দুর্গপরিত্যাগ করিতে হয়। সেনাপতি ও সৈন্য দুর্গের প্রভু না হইলেও যেমন তৎকর্ত্তৃক দুর্গ রক্ষিত হয়, সেইরূপ প্রাণ আত্মা না হইলেও তদ্দ্বারা দেহ রক্ষিত হয়। প্রাণদ্বারা শরীর রক্ষিত হয় বলিয়া প্রাণকে আত্মা বলা অসঙ্গত। কারণ, তাহা হইলে মস্তিষ্ক, হৃৎপিণ্ড এবং পাকস্থলীর কোন কোন অংশ নষ্ট হইলে শরীর রক্ষিত হয় না বলিয়া তাহাদিগকে আত্মা বলিতে হয়। অধিক কি, আহার ভিন্ন শরীররক্ষা হয় না বলিয়া আহারকে আত্মা বলিতে হয়। স্তম্ভ ও তিরশ্চীন-বংশ প্রভৃতি দ্বারা গৃহ রক্ষিত হইলেও যেমন স্তম্ভাদি গৃহের প্রভু নহে, অপর ব্যক্তি গৃহের প্রভু, সেইরূপ প্রাণ-দ্বারা দেহ রক্ষিত হইলেও প্রাণ দেহের প্রভু নহে, আত্মাই দেহের প্রভু। স্তম্ভাদির ন্যায়, প্রাণও অচেতন। চেতনা প্রাণের ধর্ম্ম নহে, ইহা পরে

পরিব্যক্ত হইবে। বায়ু এবং আলোকাদির সম্বন্ধ ব্যতিরেকে প্রাণিগণ জীবনধারণ করিতে পারে না, ইহা বৈজ্ঞানিক সিদ্ধান্ত। তা বলিয়া বায়ু ও আলোকাদিকে আত্মা বলা যেমন অসঙ্গত, প্রাণের সম্বন্ধ ভিন্ন জীবন থাকে না বলিয়া প্রাণকে আত্মা বলাও সেইরূপ অসঙ্গত। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের অভাবেও প্রাণসত্ত্বে জীবন থাকে, তাহার কারণ প্রদর্শিত হইয়াছে। তদ্দ্বারা যেমন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের আত্মত্ব বলা যায় না, সেইরূপ প্রাণের আত্মত্বও বলা যায় না, তাহাও প্রদর্শিত হইয়াছে। সুতরাং প্রাণাত্মবাদের কোন প্রমাণ নাই।

অন্য কারণেও প্রাণাত্মবাদের অসারতা প্রতিপন্ন হইতে পারে। এ বিষয়ে দুইএকটি কথা বলা যাইতেছে। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন—

সামান্যকরণবৃত্তিঃ প্রাণাদ্যা বায়বঃ পঞ্চ।

সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে করণ তেরটি। মন, বুদ্ধি ও অহঙ্কার, এই তিনটি অন্তঃকরণ। পাঁচটি কর্ম্মেন্দ্রিয় ও পাঁচটি জ্ঞানেন্দ্রিয়, এই দশটি বাহ্যকরণ। করণসকলের দুইপ্রকার বৃত্তি আছে—অসাধারণ ও সাধারণ। ভিন্ন ভিন্ন করণের ভিন্ন ভিন্ন বৃত্তির নাম অসাধারণ বৃত্তি। বলা বাহুল্য যে, অসাধারণ বৃত্তি করণভেদে ভিন্ন। দুইটি করণের একটি অসাধারণ বৃত্তি হইতে পারে না। কারণ, দুইটি করণের এক বৃত্তি হইলে ঐ বৃত্তির অসাধারণত্ব থাকিল না, উহা সাধারণ হইয়া পড়িল। নির্ব্বিশেষে সমস্ত করণের যে বৃত্তি হয়, তাহার নাম সাধারণ বা সামান্য বৃত্তি। প্রাণাদি বায়ুপঞ্চক করণসকলের সাধারণবৃত্তিমাত্র। সুতরাং সাংখ্যমতে প্রাণ করণদিগের সাধারণবৃত্তি ভিন্ন আর কিছুই নহে। স্মরণ করিতে হইবে যে, সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে বৃত্তি ও বৃত্তিমানের ভেদ নাই—অর্থাৎ যাহার বৃত্তি হয় এবং যে বৃত্তি হয়, এই উভয়ের ভেদ নাই। উভয়েই এক পদার্থ—অর্থাৎ বৃত্তি বৃত্তিমান্ হইতে ভিন্ন নহে। তাহা হইলেই প্রাণাত্মবাদ সাধারণ ইন্দ্রিয়াত্মবাদে পরিণত হইতেছে অর্থাৎ প্রাণাত্মবাদকে সাধারণ ইন্দ্রিয়াত্মবাদ ভিন্ন আর কিছুই বলা যাইতে পারে না। সুতরাং ইন্দ্রিয়াত্মবাদের বিপক্ষে যে সকল দোষ প্রযুক্ত হইয়াছে, প্রাণাত্মবাদের বিপক্ষেও তাহা সম্পূর্ণরূপে প্রযুক্ত হইতে পারে। সুধীগণের ইহা

অনায়াসে বোধগম্য হইবে বিবেচনায়, ঐ সকল দোষের পুনরুল্লেখ করিলাম না।

বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতে অধ্যাত্মভাবাপন্ন বায়ুই প্রাণ—অর্থাৎ আধ্যাত্মিক বায়ুই প্রাণ। প্রাণ বায়ুবিশেষ হইলে প্রাণাত্মবাদীদিগের মতে বায়ুর চৈতন্ত স্বীকার করিতে হয়। বায়ুর চৈতন্ত স্বীকার করা অসম্ভব। কেন না, বায়ু ভূতপদার্থ। দেহাত্মবাদের পরীক্ষায় প্রতিপন্ন হইয়াছে যে, ভূতবর্গের চেতনা স্বীকার করিতে পারা যায় না। অতএব ভূতচৈতন্তবাদে যে সকল দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে, প্রাণাত্মবাদেও তাহা প্রযোজ্য হইতে পারে। সুধীগণ তাহা অনায়াসে বুঝিতে পারেন।

আত্মা ভোক্তা ও চেতন। প্রাণ ভোক্তা বা চেতন নহে। স্তম্ভাদি যেমন গৃহে সংহত, প্রাণ সেইরূপ শরীরে সংহত। স্তম্ভাদি সংহতপদার্থ যেমন পরার্থ, প্রাণও সেইরূপ পরার্থ। সুতরাং যিনি প্রাণাপেক্ষাও পর, তিনিই আত্মা। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, প্রাণ আত্মা নহে। মূর্চ্ছা এবং সুষুপ্তি প্রভৃতি অবস্থাতে প্রাণের ক্রিয়া উপলব্ধ হইলেও তৎকালে চেতনা থাকে না। এতাবতাও প্রাণের অনাত্মত্ব প্রতিপন্ন হইতেছে। এবিষয়ে বৃহদারণ্যক-উপনিষদে একটি সুন্দর আখ্যায়িকা আছে। সংক্ষেপে তাহার কিয়দংশের তাৎপর্য্য প্রদর্শিত হইতেছে। পণ্ডিত গার্গ্য বাল্যাবধি অত্যন্ত গর্ব্বিত ছিলেন। তিনি কাশীরাজ অজাতশত্রুর নিকট উপস্থিত হইয়া বলিলেন, "মহারাজ, আমি তোমাকে ব্রহ্ম উপদেশ করিব।" অজাতশত্রু বলিলেন, "তুমি যে ব্রহ্মোপদেশ করিবে বলিলে, তজ্জন্তই তোমাকে সহস্র গো দান করিব।" তৎপরে গার্গ্য কতিপয় অমুখ্য ব্রহ্মের উপন্তাস করিলেন। অজাতশত্রু বলিলেন, "এ সমস্তই আমি অবগত আছি ও তত্তদ্‌গুণযুক্তরূপে ইহাদের উপাসনাও করিয়া থাকি।" এই বলিয়া অজাতশত্রু গার্গ্যের উপন্তস্ত সেই সেই অমুখ্যব্রহ্মের গুণ ও উপাসনার ফল পৃথক্‌পৃথক্‌রূপে কীর্ত্তিত করিলেন। বলা বাহুল্য যে, গার্গ্যোপদিষ্ট অমুখ্য-ব্রহ্মমধ্যে প্রাণও নির্দ্দিষ্ট ছিল। অজাতশত্রুর বাক্যাবসানে গার্গ্য তূষ্ণীম্ভাব অবলম্বন করিলেন। গার্গ্যকে মৌনাবলম্বী দেখিয়া অজাতশত্রু বলিলেন যে, "এতু পর্য্যন্তই তুমি জান, না ইতোধিক অবগত আছ?" গার্গ্য

বলিলেন, "এই পর্য্যন্ত।" অজাতশত্রু বলিলেন, "এই পর্য্যন্ত জানিলে প্রকৃতপক্ষে ব্রহ্ম জানা হয় না।" গার্গ্য বুঝিতে পারিলেন যে, তিনি প্রকৃত-পক্ষে ব্রহ্মজ্ঞ নহেন; অজাতশত্রু বাস্তবিক ব্রহ্মজ্ঞ। অতএব আচারবিধিজ্ঞ গার্গ্য অভিমান পরিত্যাগপূর্ব্বক অজাতশত্রুকে বলিলেন যে, "আমি শিষ্য-ভাবে তোমার নিকট উপসন্ন হইতেছি,তুমি আমাকে ব্রহ্মের উপদেশ কর।" অজাতশত্রু বলিলেন যে, "ব্রাহ্মণ উত্তমবর্ণ এবং আচার্য্যত্বের অধিকারী। ক্ষত্রিয় ব্রাহ্মণ অপেক্ষা হীনবর্ণ এবং অনাচার্য্যস্বভাব। আমাকে ব্রহ্ম উপদেশ করিবে, এই অভিপ্রায়ে ব্রাহ্মণ শিষ্যভাবে ক্ষত্রিয়ের নিকট উপসন্ন হইবেন, ইহা বিপরীত অর্থাৎ অস্বাভাবিক। অতএব তুমি আচার্য্যভাবেই থাক। আমি কৌশলে তোমাকে ব্রহ্ম বুঝাইয়া দিব।" অজাতশত্রুর কথা শুনিয়া গার্গ্য লজ্জিত হইলেন। গার্গ্যের বিশ্রম্ভ জন্মাইবার অভিপ্রায়ে অজাতশত্রু গার্গ্যের হস্তগ্রহণপূর্ব্বক উত্থিত হইলেন। অজাতশত্রু গার্গ্যকে লইয়া রাজপুরীর কোন নিভৃতপ্রদেশে প্রসুপ্ত কোন পুরুষের নিকট উপস্থিত হইয়া প্রাণের কতিপয় বৈদিকনামের উচ্চারণ করিয়া আমন্ত্রণ করিলেন। সুপ্তপুরুষ উত্থিত হইল না। পাণিদ্বারা তাহাকে পেষণ করিলে পর সে উত্থিত হইল। এতদ্দ্বারা অজাতশত্রু গার্গ্যকে বুঝাইলেন যে, প্রাণ আত্মা নহে। আত্মা প্রাণ হইতে ভিন্ন। কেন না, প্রাণ ভোক্তা হইলে উপস্থিত সম্বোধনপদাবলী সে অবশ্য ভোগ করিত অর্থাৎ বুঝিতে পারিত। উপস্থিত দাহ্যবস্তু দগ্ধ করা অগ্নির স্বভাব। অগ্নির নিকট কোন দাহ্যবস্তু উপস্থিত হইলে সে অবশ্যই তাহা দগ্ধ করিবে। সেইরূপ প্রাণের বোদ্ধৃত্বস্বভাব হইলে উচ্চারিত নামাবলী সে অবশ্যই বুঝিতে পারিত। তাহা বুঝিতে পারে নাই, আমন্ত্রণপদাবলী শুনিয়া উত্থিত হয় নাই, অতএব প্রাণ বোদ্ধৃস্বভাব নহে,—প্রাণ আত্মা নহে।

প্রাণ আত্মা হইলেও শ্রোত্রাদি ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার বা ক্রিয়া উপরত হইয়াছে বলিয়া আমন্ত্রণ শুনিতে পায় নাই, এ কথাও বলা যাইতে পারে না। কেন না, আত্মা ইন্দ্রিয়বর্গের অধিষ্ঠাতা। আত্মার অধিষ্ঠানবশতই ইন্দ্রিয়বর্গের ব্যাপার হইয়া থাকে। সুপ্তিকালে প্রাণের ক্রিয়া শ্বাসপ্রশ্বাসাদি উপরত হয় না। সুতরাং প্রাণ সুপ্ত হয় নাই, জাগ্রদবস্থাতেই রহিয়াছে।

শ্রুতি বলিয়াছেন যে, সুপ্তিকালে প্রাণ জাগ্রদবস্থাতেই থাকে। প্রাণ যখন জাগ্রদবস্থ এবং স্বব্যাপারযুক্ত, তখন প্রাণের অধিষ্ঠান সুস্পষ্ট রহিয়াছে। অতএব প্রাণ আত্মা হইলে সুপ্তিকালে শ্রোত্রাদি-ইন্দ্রিয়ের ব্যাপারের উপরতি হইতে পারে না। সুতরাং সুপ্তিকালে প্রাণের আমন্ত্রণ বুঝিবার কারণ ছিল। প্রাণ তাহা বুঝিতে পারে নাই, এইজন্য প্রাণ আত্মা নহে।

আপত্তি হইতে পারে যে, বৈদিকনামে আমন্ত্রণ করা স্থলেও তাহা বুঝিতে পারে নাই বলিয়া যেমন গার্গ্যের অভিপ্রেত প্রাণের অনাত্মত্ব নির্ণীত হয়, সেইরূপ অজাতশত্রুর অভিপ্রেত অতিরিক্ত আত্মাও তৎকালে আমন্ত্রণ বুঝিতে পারেন নাই বলিয়া তাহারও অনাত্মত্ব নির্ণীত হইতে পারে। অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মাও গার্গ্যাভিপ্রেত প্রাণের ন্যায় সন্নিহিতই রহিয়াছেন। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মা দেহাভিমানী। যিনি সমস্তদেহাভিমানী, তিনি দেহের একদেশের আমন্ত্রণে প্রবুদ্ধ হইতে পারেন না, ইহা সর্ব্বসম্মত সত্য। হস্তের বা চরণের বোধক পর্য্যায়শব্দগুলিদ্বারা আমন্ত্রণ করিলে বা ঐ শব্দগুলি পুনঃপুন উচ্চারণ করিলে কেহই প্রতিবুদ্ধ হয় না। গার্গ্যাভিপ্রেত আত্মাও তাহাতে প্রবুদ্ধ হন না, অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মাও প্রবুদ্ধ হন না। অতএব বৈদিকশব্দের আমন্ত্রণ বুঝিতে পারেন নাই বলিয়া অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মার অনাত্মত্ব নির্ণীত হইতে পারে না।

দ্বিতীয় আপত্তি এই হইতে পারে যে, লৌকিক দেবদত্তাদি নামে আমন্ত্রণ করিলেও সকল সময়ে সুপ্তব্যক্তি প্রবুদ্ধ হয় না, পাণিপেষণ দ্বারা তাহার প্রবোধ জন্মাইতে হয়। এতাবতা প্রাণের ন্যায় অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মারও অনাত্মত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে। কেন না, প্রাণের ন্যায় অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মার সন্নিধানও অপ্রতিহত, অথচ সে আত্মা আমন্ত্রণ বুঝিতে পারেন না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মা সন্নিহিত আছেন সত্য, কিন্তু তিনি তৎকালে সুপ্ত। অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মা যৎকালে সুপ্ত হন, তৎকালে তাঁহার সমস্ত করণ অর্থাৎ জ্ঞানসাধন ইন্দ্রিয়বর্গ প্রাণগ্রস্ত হয় বলিয়া তাহার আমন্ত্রণের

অগ্রহণ সম্ভবপর। জ্ঞাতা থাকিলেই জ্ঞান হয় না, করণের অর্থাৎ জ্ঞান-সাধন ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার জ্ঞানোৎপত্তির জন্য অপেক্ষণীয়। গার্গ্যাভিপ্রেত প্রাণ সুপ্ত নহে, তাহার ব্যাপার উপলব্ধ হইতেছে। করণস্বামী ব্যাপ্রিয়-মাণ অর্থাৎ স্বব্যাপারযুক্ত থাকিলে করণের ব্যাপারের উপরম হইতে পারে না।

আর এক কথা।—আত্মা দেহাতিরিক্ত হইলে দেহের সহিত আত্মার সম্বন্ধ পূর্ব্বকৃতকর্ম্মজন্য, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। পূর্ব্বকৃত কর্ম্ম তিন শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে—উত্তম, মধ্যম ও অধম। কর্ম্মের তারতম্য অনুসারে সুখদুঃখের তারতম্যের ন্যায় বোধের বা জ্ঞানেরও তারতম্য হওয়া সঙ্গত। তাহা হইয়াও থাকে। কোন বিষয় কেহ স্বরায় বুঝিতে পারে, কেহ বা বিলম্বে বুঝিতে পারে। গুরু বলিবামাত্র কোন শিষ্য তৎক্ষণাৎ তাহা যথাযথ বুঝিতে সক্ষম হয়, কোন শিষ্যকে বা অনেক ঘুরাইয়া-ফিরাইয়া বুঝাইতে হয়। কোন ব্যক্তি সুনিদ্র ও তীব্রচেতন। অতি সামান্য শব্দে, এমন কি, গাছের পাতাটি পড়িলে কাহারও নিদ্রা অপগত হয়। কুম্ভকর্ণের নিদ্রার ন্যায় কাহারও নিদ্রা ঢাকঢোলের শব্দেও অপগত হয় না। ব্যক্তিভেদেই এইরূপ বৈষম্য লক্ষিত হয়। কেবল তাহাই নহে, এক ব্যক্তিরও সময়বিশেষে মৃদুশব্দাদিতে, সময়বিশেষে বা তীব্রশব্দাদিতে নিদ্রাভঙ্গ হইয়া থাকে। সকলেই অবগত আছেন যে, সময়বিশেষে মৃদু আমন্ত্রণে, তীব্র আমন্ত্রণে, হস্তস্পর্শে, মৃদু হস্তপেষণে বা তীব্র হস্তপেষণে সুপ্তব্যক্তি প্রবুদ্ধ হয়। কর্ম্মবিশেষজন্য দেহসম্বন্ধবিশেষ তাহার কারণ। সুতরাং অজাতশত্রুর অভিপ্রেত আত্মার পক্ষে দেহসম্বন্ধ কর্ম্মজন্য এবং কর্ম্ম উত্তম, মধ্যম ও অধমভাবে বিভক্ত হওয়ায় দেহসম্বন্ধের বৈচিত্র্য অনুসারে সুপ্তপ্রবোধের পূর্ব্বোক্ত বৈষম্য সর্ব্বথা সুসঙ্গত হইতে পারে। এতদ্দ্বারাও চার্ব্বাকের দেহাত্মবাদের অসারতা প্রতিপন্ন হয়। কারণ, প্রত্যক্ষৈকপ্রমাণবাদী চার্ব্বাক পূর্ব্বজন্ম এবং কর্ম্মজন্য ধর্ম্মাধর্ম্ম মানেন না। সুতরাং ধর্ম্মাধর্ম্মের তারতম্য অনুসারে সুপ্তপ্রবোধের বৈষম্য তিনি সমর্থন করিতে পারেন না। প্রাণযুক্ত শরীরমাত্র আত্মা হইলে সুপ্তপুরুষের প্রবোধবিষয়ে পাণি-

পেষণ-এবং-অপেষণ নিবন্ধন কোন বিশেষ হইতে পারে না, আমন্ত্রণের মৃদুতা-ও-তীব্রতা-নিবন্ধনও বিশেষ হইবার কোন কারণ হইতে পারে না। অতএব সিদ্ধ হইল যে, শরীর, ইন্দ্রিয় ও প্রাণ আত্মা নহে। আত্মা তৎসমস্ত হইতে ভিন্ন পদার্থ।

সপ্তম লেক্‌চর।

প্রথম বর্ষের উপসংহার।

প্রথম বর্ষে বৈশেষিক, ন্যায়, সাংখ্য ও পাতঞ্জল দর্শনের প্রতিপাদ্য বিষয় সংক্ষেপে বলা হইয়াছে। তাহার উপসংহারচ্ছলে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা উচিত বোধ হওয়াতে বর্ত্তমান প্রস্তাবের অবতারণা করা যাইতেছে।

ভারতীয় আচার্য্যগণ মুক্তিকে পরমপুরুষার্থ বলিয়া জানিতেন। মুক্তিলাভের উপায়ের সৌকর্য্যসম্পাদন-অভিপ্রায়ে দর্শনশাস্ত্রের অবতারণা করা হইয়াছে। তত্ত্বজ্ঞান বা তত্ত্বসাক্ষাৎকার মুক্তির উপায়। তত্ত্বসাক্ষাৎকার শ্রবণমননাদিসাধ্য। মননবিষয়ে দর্শনশাস্ত্রের অসামান্য উপকারিতা আছে। দর্শনশাস্ত্রের সাহায্য ভিন্ন প্রকৃত মনন হওয়া একপ্রকার অসম্ভব বলিলে নিতান্ত অত্যুক্তি হয় না। দর্শনশাস্ত্র প্রকৃতপক্ষে অধ্যাত্মবিদ্যা হইলেও উহা উপনিষদের ন্যায় অধ্যাত্মবিদ্যামাত্র নহে, উহাতে অপরাপর বিষয়েরও সমালোচনা আছে। দর্শনশাস্ত্রের অনুশীলন বুদ্ধিমলক্ষালনের বা বুদ্ধিনৈর্ম্মল্যের উৎকৃষ্ট ঔষধ। দয়ালু আচার্য্যগণ লোকের রুচিভেদের প্রতি লক্ষ্য রাখিয়া দর্শনশাস্ত্রের প্রণয়ন করিয়াছেন। এইজন্য ভিন্ন ভিন্ন দর্শনের প্রস্থানও ভিন্ন ভিন্ন। মহর্ষি কণাদ সপ্তপদার্থবাদী। লোকব্যবহারে সচরাচর যেরূপ দেখিতে পাওয়া যায়, অধিকাংশ বিষয়ে তাহার প্রতি লক্ষ্য করিয়া তিনি পদার্থ বা বস্তুসকলকে শ্রেণীবদ্ধ করিয়াছেন। কণাদের বৈশেষিকদর্শন পদার্থবিদ্যা নামে আখ্যাত হইলে নিতান্ত অসঙ্গত হইত না। গৌতমের ন্যায়দর্শন তর্কপ্রধান বা যুক্তিপ্রধান। কিরূপে বিচার করিতে হয়, কিরূপে যুক্তিপ্রয়োগ করিতে হয়, তৎসমস্ত ন্যায়দর্শনে সুন্দর-রূপে উপদিষ্ট হইয়াছে। তর্ক বা যুক্তি প্রয়োগের প্রতি লক্ষ্য করিয়া ন্যায়-দর্শনে পদার্থসকল শ্রেণীবদ্ধ করা হইয়াছে। গৌতম ষোড়শপদার্থবাদী।

সাংখ্যদর্শনে বিশেষরূপে তত্ত্বজ্ঞান এবং বন্ধ মোক্ষ প্রভৃতি আধ্যাত্মিক বিষয়সকল আলোচিত হইয়াছে। সাংখ্যকার তদনুসারে পদার্থগুলি শ্রেণীবদ্ধ করিয়াছেন। সাংখ্যদর্শনের মতে পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব বা পদার্থ। পতঞ্জলির যোগদশনে কেবল যোগের বিষয় বিস্তৃতভাবে উপদেশ দেওয়া হইয়াছে, তাহাতে পদার্থবিচার আদৌ নাই। কোন একরূপ পদার্থ অবলম্বন না করিয়া যোগের উপদেশ দেওয়া যাইতে পারে না, এইজন্য সাংখ্যদর্শনের পদার্থাবলী অবলম্বিত হইয়াছে মাত্র। সুতরাং বৈশেষিক, ন্যায় এবং সাংখ্যদর্শনেব পদার্থসম্বন্ধে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। দর্শনভেদে পদার্থসকল ন্যূনাধিক সংখ্যায় বিভক্ত হইলেও জগতে এমন পদার্থ নাই, যাহা বিভক্ত প্রকারগুলির কোন-এক প্রকারের অন্তর্গত না হইতে পারে। স্তোম ও স্তোভ একরূপ বৈদিকপদার্থ। এক এক সূক্তে অনেকগুলি ঋক্ পঠিত হইয়াছে। প্রয়োগকালে দেবতাস্তুতিতে যেরূপ ক্রমে ঋক্‌সকলের প্রয়োগ করিতে হয়, তাদৃশক্রমযুক্ত ঋক্‌সমূহের নাম স্তোম। উহা কণাদেব মতে শব্দপদার্থেব অন্তর্গত। সামবেদে স্তোভেব ব্যবহার দেখিতে পাওয়া যায়। ঋকের বর্ণেব সহিত যাহাব কোন সাদৃশ্য নাই, তথাবিধ নিরর্থক বর্ণাবলীর নাম স্তোভ। গীতিসম্পাদনমাত্রই উহার প্রয়োজন। উহা শব্দেব অন্তর্গত, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। বৈজ্ঞানিকদিগের নিত্য প্রয়োজনীয় তড়িৎপদার্থ তেজঃপদার্থের অন্তর্গত। রাসায়নিকদিগের ভূতবর্গ কণাদের পঞ্চভূতের অতিরিক্ত হইবে না।

দার্শনিকদিগের ভিন্ন ভিন্ন-দশনোক্ত পদার্থাবলী আপাতত ভিন্ন ভিন্নরূপে প্রতীয়মান হয় বটে এবং স্থূলদৃষ্টিতে একেব অঙ্গীকৃত পদার্থের সহিত অন্যের অঙ্গীকৃত পদার্থের কোন সংস্রব নাই বলিয়া বোধ হয় বটে, কিন্তু সূক্ষ্মদৃষ্টিতে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, উহা ভ্রমাত্মক। দর্শনপ্রণেতারা এরূপ কৌশলে পদার্থসকলের বিভাগ করিয়াছেন যে, তদতিরিক্ত পদার্থের অস্তিত্ব অসম্ভব, ইহা নিঃশঙ্কচিত্তে বলিতে পারা যায়। তাঁহাদের অসামান্য সূক্ষ্মদৃষ্টির বিষয় চিন্তা করিলে বিস্ময়াবিষ্ট হইতে হয়। দার্শনিকদিগের অবান্তর মতভেদ আছে সত্য, কিন্তু প্রস্থানভেদরক্ষাই তাহার উদ্দেশ্য।

বৈশেষিকদর্শন এবং ন্যায়দর্শন সমানতন্ত্র বলিয়া পূর্ব্বাচার্য্যেরা স্বীকার করিয়া গিয়াছেন। সিদ্ধান্তমুক্তাবলীকার বলেন যে, বৈশেষিকপ্রসিদ্ধ সপ্তপদার্থ নৈয়ায়িকদিগেরও অবিরুদ্ধ। কেন না, নৈয়ায়িকাভিমত ষোড়শ-পদার্থ বৈশেষিকাভিমত সপ্তপদার্থে অন্তর্ভূত হইতে পারে। ন্যায়ভাষ্য-কারেরও ইহা অননুমত নহে। পূর্ব্বে বলিয়াছি, বৈশেষিকমতে পদার্থগুলি সাত শ্রেণীতে বিভাগ করা হইয়াছে। তাহা এই—দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্য বা জাতি, বিশেষ, সমবায় ও অভাব। দ্রব্য নয়প্রকার—ক্ষিতি, অপ্, তেজ, বায়ু, আকাশ, কাল, দিক্, আত্মা ও মন। গুণপদার্থ চতু-র্ব্বিংশতিপ্রকার, যথা—রূপ, রস, গন্ধ, স্পর্শ, সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথক্ত্ব, সংযোগ, বিভাগ, পরত্ব, অপরত্ব, বুদ্ধি, সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, যত্ন, গুরুত্ব, দ্রবত্ব, স্নেহ, সংস্কার, ধর্ম্ম, অধর্ম্ম ও শব্দ। অন্যান্য পদার্থের বিভাগপ্রদর্শন এখানে অনাবশ্যক। বুঝা যাইতেছে যে, বৈশেষিক আচার্য্য লৌকিক-রীতির অনুসারে পদার্থবিভাগ করিয়াছেন। নৈয়ায়িকমতে পদার্থ ষোলটি। তাহা এই—প্রমাণ, প্রমেয়, সংশয়, প্রয়োজন, দৃষ্টান্ত, সিদ্ধান্ত, অবয়ব, তর্ক, নির্ণয়, বাদ, জল্প, বিতণ্ডা, হেত্বাভাস, ছল, জাতি ও নিগ্রহস্থান। দেখা যাইতেছে যে, নৈয়ায়িক আচার্য্য তর্কের উপযোগিরূপে পদার্থদিগকে শ্রেণীবদ্ধ করিয়াছেন।

সে যাহা হউক্, বৈশেষিক-অভিমত সপ্তপদার্থে নৈয়ায়িক-অভিমত ষোড়শপদার্থের অন্তর্ভাব প্রদর্শিত হইতেছে। নৈয়ায়িকমতে প্রথম পদার্থ প্রমাণশব্দে নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। প্রমাণ চারিটি—প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ। তন্মধ্যে প্রত্যক্ষপ্রমাণ ইন্দ্রিয়, অনুমান ব্যাপ্তিজ্ঞান, উপমান সাদৃশ্যজ্ঞান। বৈশেষিকমতে চক্ষুরাদি পঞ্চ জ্ঞানেন্দ্রিয় ভূত-পদার্থের অন্তর্গত। অন্তরিন্দ্রিয় মন একটি পৃথক্ দ্রব্য। সুতরাং গৌতমের প্রত্যক্ষপ্রমাণ কণাদের দ্রব্যপদার্থের এবং অনুমান, উপমান ও শব্দপ্রমাণ গুণপদার্থের অন্তর্গত হইতেছে। গৌতমের প্রমেয় দ্বাদশটি—আত্মা, শরীর, ইন্দ্রিয়, অর্থ, বুদ্ধি, মন, প্রবৃত্তি, দোষ, প্রেত্যভাব, ফল, দুঃখ ও অপবর্গ। তন্মধ্যে আত্মা, শরীর ও ইন্দ্রিয়, দ্রব্যের অন্তর্গত। গন্ধ, রস, রূপ, স্পর্শ ও শব্দ, এই পাঁচটি অর্থ বলিয়া কথিত। কণাদমতে ঐ পাঁচটিই

গুণের অন্তর্গত। কণাদের ন্যায় গৌতমও ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের ভৌতিকত্ব, পৃথিব্যাদির ভূতত্ব এবং গন্ধাদির পৃথিব্যাদিগুণত্ব মুক্তকণ্ঠে স্বীকার করিয়াছেন। প্রমেয়প্রকরণস্থ গৌতমের সূত্রগুলি এই—

ঘ্রাণরসনচক্ষুস্ত্বক্‌শ্রোত্রাণীন্দ্রিয়াণি ভূতেভ্যঃ।

পৃথিব্যাপস্তেজোবায়ুরাকাশমিতি ভূতানি।

গন্ধরসরূপস্পর্শশব্দাঃ পৃথিব্যাদিগুণাস্তদর্থাঃ।

গৌতমের বুদ্ধি কণাদের গুণপদার্থ। মন দ্রব্যপদার্থ। প্রবৃত্তি গুণপদার্থ। কেন না, কণাদের মতে যত্ন তিনপ্রকার—প্রবৃত্তি, নিবৃত্তি ও জীবনযোনি। গৌতমের দোষ তিনপ্রকার—রাগ, দ্বেষ ও মোহ। রাগ ইচ্ছাবিশেষ, মোহ মিথ্যাজ্ঞান। সুতরাং দোষপদার্থও গুণের অন্তর্ভূত। কণাদ স্পষ্টভাষায় গুণপদার্থের মধ্যে দ্বেষের পরিগণনা করিয়াছেন। প্রেত্যভাব কিনা মরণানন্তর জন্ম। আত্মা অনাদিনিধন, তাঁহার স্বরূপত মরণ বা জন্ম হইতে পারে না। আত্মার মরণ কিনা প্রাণ এবং শরীরের চরম সংযোগধ্বংস। এই মরণ অভাবপদার্থের অন্তর্গত। জন্ম কিনা শরীর ও প্রাণের প্রথম সংযোগ। সংযোগ গুণপদার্থ। ফল দুইপ্রকার—মুখ্যফল ও গৌণ ফল। সুখদুঃখের সংবেদন মুখ্যফল, তৎসাধন গৌণফল। সুখদুঃখসংবেদন ভিন্ন জন্যমাত্রই গৌণফল বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। মুখ্যফল গুণপদার্থের এবং গৌণফল যথাযথ দ্রব্যাদিপদার্থের অন্তর্গত হইতেছে। আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির নাম অপবর্গ। এই অপবর্গ অভাবপদার্থের অন্তর্গত। সংশয় জ্ঞানবিশেষ, সুতরাং গুণপদার্থের অন্তর্গত। সাধ্যরূপে ইচ্ছার বিষয়ের নাম প্রয়োজন। তাহা যথাযথ দ্রব্যাদিপদার্থের অন্তর্নিবিষ্ট হইবে। দৃষ্টান্তও দ্রব্যাদিপদার্থের অন্তর্গত। কেন না, সাধ্য ও সাধন উভয়ের নিশ্চয়ের স্থানের নাম দৃষ্টান্ত। তাদৃশ নিশ্চয়স্থান দ্রব্যাদিপদার্থ ভিন্ন আর কিছু হইতে পারে না। অভ্যুপগম্যমান অর্থ সিদ্ধান্ত হইলে তাহাও দ্রব্যাদিপদার্থের অন্তর্গত হইবে। কেন না, দ্রব্যাদিপদার্থই অভ্যুপগম্যমান অর্থ। অর্থের অভ্যুপগমের নাম সিদ্ধান্ত হইলে তাহা গুণপদার্থের অন্তর্গত হইবে। কারণ, অভ্যুপগম কিনা স্বীকার অর্থাৎ নিশ্চয়। নিশ্চয় জ্ঞানবিশেষ, তাহা গুণপদার্থের অন্তর্গত। অবয়বগুলি শব্দবিশেষস্বরূপ, সুতরাং গুণপদার্থের

অন্তর্গত। তর্কও জ্ঞানবিশেষ, নির্ণয়ও জ্ঞানবিশেষ। অতএব তর্ক ও নির্ণয়, উভয়ই গুণপদার্থের অন্তর্ভূত।

বাদ, জল্প ও বিতণ্ডা—কথাবিশেষ। কথা বাক্যবিশেষ, সুতরাং উহারাও গুণপদার্থের অন্তর্গত। হেত্বাভাসগুলি হয় অনুমিতির প্রতিবন্ধক জ্ঞানের বিষয়, না হয় অনুমিতির কারণজ্ঞানের প্রতিবন্ধকজ্ঞানের বিষয় হইবে। অর্থাৎ যাহার জ্ঞান হইলে অনুমিতি হইতে পারে না, বা অনুমিতির কারণজ্ঞান অর্থাৎ ব্যাপ্তিবিশিষ্ট পক্ষধর্ম্মতার জ্ঞান বা তৃতীয়লিঙ্গপরামর্শ হইতে পারে না, তাহাই হেত্বাভাস। হেত্বাভাসও যথাযথ দ্রব্যাদি-পদার্থের অন্তর্গত হইবে। কেন না, যে জ্ঞান অনুমিতির বা অনুমিতির কারণজ্ঞানের প্রতিবন্ধক, দ্রব্যাদিপদার্থই তাহার বিষয় হইবে। যাহা তাদৃশ প্রতিবন্ধকজ্ঞানের বিষয়, তাহাই হেত্বাভাস। দুষ্ট হেতুকে হেত্বাভাস বলা যায়। দ্রব্যাদিপদার্থ হেতু হইয়া থাকে, সুতরাং অবস্থা-বিশেষে দ্রব্যাদিপদার্থই দুষ্ট হেতু হইবে, ইহা সহজবোধ্য। অর্থান্তরাভি-প্রায়ে প্রযুক্তশব্দের অর্থান্তর কল্পনা করিয়া দোষোদ্ভাবন বা দোষাভিধানের নাম ছল। অসদুত্তরের নাম জাতি। ইহারা উভয়েই গুণপদার্থের অন্ত-র্গত। নিগ্রহস্থানগুলি পরাজয়ের হেতু। তাহারা যথাযথ দ্রব্যাদিপদার্থের অন্তর্গত। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে, নিগ্রহস্থানগুলি প্রতিজ্ঞাহানি প্রভৃতি দ্বাবিংশতিপ্রকারে বিভক্ত। তন্মধ্যে বিশেষরূপে প্রতিজ্ঞাত বা উপন্যস্ত পক্ষাদির পরিত্যাগের নাম প্রতিজ্ঞাহানি। তাহা অভাবপদার্থের অন্তর্গত। নিজের প্রতিজ্ঞাত বিষয়ে প্রতিবাদী দোষের উদ্ভাবন করিলে সেই দোষের নিরাস করিবার অভিপ্রায়ে প্রতিজ্ঞাতার্থের কোনরূপ বিশেষণ উপন্যস্ত করার নাম অর্থাৎ কোন বিশেষণবিশিষ্টরূপে প্রতিজ্ঞাতার্থের কথনের নাম প্রতিজ্ঞান্তর। স্বোক্ত সাধ্যাদির বিরুদ্ধ হেত্বাদিকথনের নাম প্রতিজ্ঞাবিরোধ। প্রতিজ্ঞান্তর ও প্রতিজ্ঞাবিরোধ গুণপদার্থের অন্তর্গত। পরকর্তৃক দোষ উদ্ভাবিত হইলে দোষোদ্ধারের সম্ভাবনা নাই বিবেচনায় নিজের প্রতিজ্ঞাত সাধ্যাদির অপলাপের নাম প্রতিজ্ঞাসন্ন্যাস। প্রতিজ্ঞা-সন্ন্যাস অভাবপদার্থের অন্তর্গত। স্বপক্ষে পরোদ্ভাবিত দোষের নিরাসার্থ হেতুর কোন অভিনব বিশেষণকথনের নাম হেত্বন্তর। প্রকৃতের অনুপ-

যোগী অর্থাৎ অনাকাঙ্ক্ষিত বিষয়ের কথনের নাম অর্থান্তর। অবাচক-পদপ্রয়োগের নাম নিবর্থক। পরিষৎ বা প্রতিবাদী যাহার অর্থ বুঝিতে পারে না, তাদৃশ দুর্ব্বোধ্য-বাক্যপ্রয়োগের নাম অবিজ্ঞাতার্থ। পরস্পর-নিরাকাঙ্ক্ষ-পদাবলী প্রয়োগের নাম অপার্থক। ন্যায়াবয়বগুলি যে ক্রমে প্রয়োগ করিতে হয়, তাহার বিপরীত ক্রমে প্রয়োগের নাম অপ্রাপ্ত-কাল। দুইএকটি-অবয়ব-শূন্য অপরাপর অবয়বের প্রয়োগের নাম ন্যূন। অধিক হেতু প্রভৃতির প্রয়োগের নাম অধিক। পুনরভিধানের নাম পুনরুক্ত। হেত্বন্তর, অর্থান্তর, নিবর্থক, অবিজ্ঞাতার্থ, অনর্থক, অপ্রাপ্তকাল, ন্যূন, অধিক ও পুনরুক্ত, এগুলি গুণপদার্থের অন্তর্গত। বারত্রয় বাক্য উচ্চারিত হইলেও প্রতিবাদী তাহার উচ্চারণ না করিলে অননুভাষণনামক নিগ্রহস্থান হয়। পরিষদ্ যে বাক্যের অর্থ বুঝিতে পারিয়াছে, তাদৃশ বাক্য বারত্রয় উচ্চারিত হইলেও তাহার অর্থবোধ না হওয়ার নাম অজ্ঞান। পরপক্ষের কথা বুঝিতে পারিয়াছে, অথচ পরবাক্য উত্তরার্হ হইলেও উত্তরের স্ফূর্ত্তি না হওয়ার নাম অপ্রতিভা। অন্যকার্য্যচ্ছলে অনুপযুক্ত স্থানে কথাবিচ্ছেদের নাম বিক্ষেপ। অননুভাষণ, অজ্ঞান, অপ্রতিভা ও বিক্ষেপ অভাবপদার্থের অন্তর্গত। স্বপক্ষে পরোক্ত দোষের উদ্ধার না করিয়া পরপক্ষে দোষকথনের নাম মতানুজ্ঞা। মতানুজ্ঞা গুণপদার্থের অন্তর্গত। অপর পক্ষ নিগ্রহস্থান প্রাপ্ত হইলে ঐ নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন করা পক্ষান্তরের কর্ত্তব্য। তথাবিধস্থলে নিগ্রহ-স্থানের উদ্ভাবন না করার নাম পর্য্যনুযোজ্যোপেক্ষণ। ইহা অভাবপদার্থের অন্তর্গত। অপর পক্ষ নিগ্রহস্থান প্রাপ্ত হয় নাই, তথাপি ভ্রমবশত নিগ্রহস্থানের অভিধানের নাম নিরনুযোজ্যানুযোগ। ইহা গুণপদার্থের অন্তর্গত। স্বীকৃত সিদ্ধান্তের পরিত্যাগের নাম অপসিদ্ধান্ত। অপসিদ্ধান্ত অভাবপদার্থের অন্তর্গত। হেত্বাভাস দ্রব্যাদিপদার্থের অন্তর্গত, ইহা পূর্ব্বেই প্রতিপাদিত হইয়াছে।

কণাদের সপ্তপদার্থে গৌতমের ষোড়শপদার্থের অন্তর্ভাব প্রদর্শিত হইল। এখন কণাদের সপ্তপদার্থ গৌতমের ষোড়শপদার্থে অন্তর্ভূত হইতে পারে কি না, তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। গৌতম প্রায়

ভাবপদার্থ-অভিপ্রায়ে ষোড়শপদার্থের নির্দেশ করিয়াছেন। ভাষ্যকার বলেন—

সচ্চ খলু ষোড়শধা ব্যূঢ়মুপদেক্ষ্যতে।

সৎ অর্থাৎ ভাবপ্রপঞ্চ ষোড়শপ্রকারে বিভক্তরূপে উপদিষ্ট হইবে। অভাব-প্রপঞ্চ কেন উপদিষ্ট হইল না, এই আশঙ্কার সমাধানার্থ বার্ত্তিককার বলেন—

তত্র স্বাতন্ত্র্যেণাসদ্ভেদা ন প্রকাশন্তে ইতি নোচ্যন্তে।

অভাবপ্রপঞ্চের স্বাতন্ত্র্যে প্রকাশ নাই। কেন না, যাহার নিষেধ হইবে এবং যে অধিকরণে নিষেধ হইবে, তাহাদের নিরূপণ ভিন্ন অভাবের নিরূপণ হইতে পারে না, এইজন্য অভাবপ্রপঞ্চ পৃথগ্‌ভাবে বলা হয় নাই। ভাব-প্রপঞ্চ বলাতেই অভাবপ্রপঞ্চ বলা হইয়াছে, ইহা বুঝিতে হইবে। তাৎপর্য্য-টীকাকার বলেন—

অথবা কথিতা এব যেষাং তত্ত্বজ্ঞানং নিঃশ্রেয়সোপযোগি, যে তু ন তথা, ন তেষাং প্রপঞ্চোঽনুপযুক্তভাবপ্রপঞ্চ ইব বক্তব্যঃ।

যাহাদের তত্ত্বজ্ঞান অপবর্গের উপযোগী, তাদৃশ অভাব কথিত হইয়াছে। যাহাদের তত্ত্বজ্ঞান নিঃশ্রেয়সের উপযোগী নহে, তাদৃশ ভাবপদার্থও উপদিষ্ট হয় নাই, তাদৃশ অভাবপদার্থও উপদিষ্ট হয় নাই। এতদ্দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে, যাহাদের তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির উপযোগী, তাদৃশ পদার্থই গৌতমকর্ত্তৃক উপদিষ্ট হইয়াছে। যাহাদের তত্ত্বজ্ঞান মুক্তির উপযোগী নহে, গৌতম তাদৃশ পদার্থের উপদেশ করেন নাই। অতএব, গৌতমের মতে মাত্র ষোলটি পদার্থ, তদতিরিক্ত পদার্থ নাই, এরূপ সিদ্ধান্ত করা সঙ্গত নহে। কণাদের নির্দ্দিষ্ট কতিপয় পদার্থ গৌতমকর্ত্তৃক উপদিষ্ট হইলেও সমস্ত পদার্থ উপদিষ্ট হয় নাই। কিন্তু বার্ত্তিককার বলেন যে, সাক্ষাৎ উপদিষ্ট না হইলেও প্রকারান্তরে সমস্তই উপদিষ্ট হইয়াছে। উদাহরণস্থলে বলা হইয়াছে যে, দ্রব্যের মধ্যে দিক্‌ ও কাল গৌতম সাক্ষাৎ বলেন নাই বটে, কিন্তু প্রবৃত্তির উপদেশ করাতেই প্রবৃত্তির সংস্কারকরূপে দিক্‌ ও কাল অর্থাৎ লব্ধ হয়। কেন না, বিহিত কালে বিহিত দেশে কর্ম্ম করিবার বিধি আছে, সুতরাং দিক্‌ ও কাল প্রবৃত্তির সংস্কারক। আত্মাদি প্রমেয় বিজ্ঞেয়রূপে উপদিষ্ট

হইয়াছে। তাহাদের পরস্পর ব্যাবর্ত্তক বলিয়া সামান্ত, বিশেষ ও সমবায় আত্মাদির বিশেষণরূপে লব্ধ হইতে পারে। এইরূপে বার্ত্তিককার কণাদোক্ত পদার্থগুলি গৌতমোক্ত পদার্থের অন্তর্ভূত, ইহা প্রতিপন্ন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। তাৎপর্য্যটীকাকার বলেন যে, উক্তরূপে কণাদোক্ত পদার্থাবলীর অন্তর্ভাবকল্পনা বার্ত্তিককারের কৌশলমাত্র। উহা প্রকৃত সমাধান নহে। বস্তুগত্যা কণাদের দ্রব্যাদিপদার্থ গৌতমের প্রমেয়পদার্থের অন্তর্গত। আপত্তি হইতে পারে যে—

আত্মশরীরেন্দ্রিয়ার্থবুদ্ধিমনঃপ্রবৃত্তিদোষপ্রেত্যভাবফলদুঃখাপবর্গাস্তু—প্রমেয়ম্।

এই সূত্রদ্বারা গৌতম আত্মাদি অপবর্গান্ত দ্বাদশটি পদার্থ প্রমেয় বলিয়া নির্দ্দেশ করিয়াছেন। তন্মধ্যে কণাদের আত্মা, আংশিকভাবে ভূতপঞ্চক, রূপ-রস-গন্ধ-স্পর্শ-শব্দ, বুদ্ধি-মন, প্রবৃত্ত-ইচ্ছা-দ্বেষ, দুঃখ, এইগুলি নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে সত্য, কিন্তু কাল ও দিক্ নামক দ্রব্য, সংযোগাদি গুণ, কর্ম্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় নির্দ্দিষ্ট হয় নাই। সুতরাং কণাদের পদার্থাবলী প্রমেয়পদার্থের অন্তর্গত বলা যাইতে পারে না। এই আপত্তি আপাততঃ সমীচীন বলিয়া প্রতীত হয় বটে, কিন্তু ভাষ্যকারের উক্তির প্রতি লক্ষ্য করিলে উক্ত আপত্তি সহজে নিরাকৃত হইতে পারে। উক্ত সূত্রে ভাষ্যকার বলিয়াছেন—

অস্ত্যন্যদপি দ্রব্যগুণকর্ম্মসামান্তবিশেষসমবায়াঃ প্রমেয়ং তদ্ভেদেন চাপরিসংখ্যেয়ম্। অস্য তু তত্ত্বজ্ঞানাদপবর্গো মিথ্যাজ্ঞানাৎ সংসার ইত্যত এতদুপদিষ্টং বিশেষেণ।

দ্রব্য, গুণ, কর্ম্ম, সামান্ত, বিশেষ ও সমবায় এবং তাহাদের অবান্তরভেদে অপরিসংখ্যেয় অন্য প্রমেয়ও আছে। কিন্তু আত্মাদি অপবর্গান্ত প্রমেয়ের তত্ত্বজ্ঞান অপবর্গের সাধন এবং তাহাদের মিথ্যাজ্ঞান সংসারের হেতু, এইজন্য আত্মাদি অপবর্গান্ত প্রমেয় বিশেষরূপে উপদিষ্ট হইয়াছে। তাৎপর্য্যটীকাকার বলেন—

যেষাং তত্ত্বজ্ঞানাতত্ত্বজ্ঞানাভ্যামপবর্গসংসারৌ ভবতস্ত এত এব ন ন্যূনা নাধিকাঃ।

যাহাদের তত্ত্বজ্ঞানে অপবর্গ এবং যাহাদের অতত্ত্বজ্ঞানে সংসার হয়, তাদৃশ প্রমেয় এই কয়টিই (আত্মাদি অপবর্গান্ত), ইহা অপেক্ষা ন্যূনও নহে, অধিকও নহে। বার্ত্তিককারও বলিয়াছেন—

অন্যদপি প্রমেয়মস্তি, যস্য তু তত্ত্বজ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সং তদিদং প্রমেয়মিতি তুশব্দেন জ্ঞাপয়তি।

অন্যও প্রমেয় আছে, কিন্তু যাহার তত্ত্বজ্ঞানে মুক্তি হয়, তাদৃশ প্রমেয় এই কয়টি।

আত্মশরীরেন্দ্রিয়ার্থবুদ্ধিমনঃপ্রবৃত্তিদোষপ্রেত্যভাবফলদুঃখাপবর্গাস্ত—প্রমেয়ম্।

এই সূত্রে তুশব্দ নির্দেশ করিয়া সূত্রকার ইহাই জানাইতেছেন। আত্মাদি অপবর্গান্ত প্রমেয় মোক্ষোপযোগিরূপে মুমুক্ষুর প্রতি উপদিষ্ট হইয়াছে, তদ্দ্বারা অন্য প্রমেয়ের নিরাকরণ হয় নাই, সুতরাং কণাদের পদার্থাবলী গৌতমের প্রমেয়পদার্থের অন্তর্গত, ইহা নিঃসঙ্কোচে বলা যাইতে পারে। সূত্রকারের এইরূপ অভিপ্রায় বুঝিবার আরও কারণ আছে। সূত্রকারের একটি সূত্র এই—

প্রমেয়া চ তুলা প্রামাণ্যবৎ।

যে দ্রব্যদ্বারা দ্রব্যান্তরের গুরুত্বের ইয়ত্তাপরিজ্ঞান হয়, তাহার নাম তুলা। এই তুলাদ্রব্য প্রমাণ, সুবর্ণাদি গুরুদ্রব্য প্রমেয়। কিন্তু তুলাদ্রব্য যেরূপ প্রমাণ হয়, সেইরূপ প্রমেয়ও হইতে পারে। যখন তুলাদ্রব্যের পরিমাণপরিজ্ঞানের জন্য সুবর্ণাদিদ্রব্যের দ্বারা তুলাদ্রব্যের ইয়ত্তাপরিচ্ছেদ করা হয়, তখন পরিচ্ছেদক সুবর্ণাদিদ্রব্য প্রমাণ এবং পরিচ্ছেদ্য তুলাদ্রব্য প্রমেয় হইবে। বার্ত্তিককার বলেন—

গুরুত্বপরিজ্ঞানসাধনং তুলাদ্রব্যং সমাহারগুরুত্বস্যেয়ত্তাপরিচ্ছেদনিমিত্তত্বাৎ প্রমাণম্, সুবর্ণাদিনা চ পরিচ্ছিদ্যমানেয়ত্তৈষা তুলেতি পরিচ্ছেদবিষয়ত্বেন ব্যবতিষ্ঠমানা প্রমেয়ম্।

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, তুলাদ্রব্য যৎকালে অপর দ্রব্যের ইয়ত্তার পরিচ্ছেদের হেতু হয়, তৎকালে তাহা প্রমাণ। যৎকালে দ্রব্যান্তরদ্বারা তুলাদ্রব্যের ইয়ত্তাব পরিচ্ছেদ করা যায়, তৎকালে ঐ পরিচ্ছেদক দ্রব্য

প্রমাণ এবং পরিচ্ছিদ্যমান তুলাদ্রব্য প্রমেয় হইবে। ফলত নিমিত্তভেদে এক পদার্থে অনেক পদের প্রয়োগ অপরিহার্য্য। যে অবস্থায় কোন বস্তু প্রমার সাধন হয়, সে অবস্থায় তাহা প্রমাণ, আর যে অবস্থায় ঐ বস্তু প্রমার বিষয় হয়, সে অবস্থায় তাহা প্রমেয়, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। এখন সুধীগণ বিবেচনা করিবেন যে, সূত্রনির্দ্দিষ্ট দ্বাদশটিমাত্র প্রমেয়পদার্থ হইলে 'তুলা প্রমেয়' সূত্রকারের এই উক্তি একান্ত অসঙ্গত হইয়া উঠে। কেন না, সূত্রনির্দ্দিষ্ট দ্বাদশটি পদার্থের মধ্যে তুলা পঠিত হয় নাই। অথচ তুলাকে প্রমেয় বলা হইতেছে। অতএব বুঝিতে হইবে যে, যাহাদের তত্ত্বজ্ঞান অপবর্গের এবং অতত্ত্বজ্ঞান সংসারের হেতু, তথাবিধ প্রমেয়ই প্রমেয়সূত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে। অন্যবিধ প্রমেয়ও সূত্রকারের সম্মত, তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। তাহা না হইলে পূর্ব্বাপরসঙ্গতি হইতে পারে না। অতএব কণাদের পদার্থগুলি গৌতমের প্রমেয়পদার্থের অন্তর্গত, ইহা নিঃসন্দেহে প্রতিপন্ন হইতেছে।

প্রশ্ন হইতে পারে যে, প্রমেয়পদার্থে সমস্ত পদার্থের অন্তর্ভাব হইলে এক প্রমেয়পদার্থ বলিলেই হইত, এরূপস্থলে গৌতম ষোড়শপদার্থের কীর্ত্তন করিলেন কেন? ভাষ্যকার এই প্রশ্নের এইরূপ উত্তর দিয়াছেন যে, প্রস্থানভেদরক্ষার জন্য সংশয়াদি পদার্থ কথিত হইয়াছে। তাহা না বলিলে আন্বীক্ষিকী অর্থাৎ ন্যায়বিদ্যাও উপনিষদের ন্যায় অধ্যাত্মবিদ্যামাত্রে পর্য্যবসিত হইত।

বাচস্পতিমিশ্র বলেন, তাহা হইলে আন্বীক্ষিকীও ত্রয়ীর অন্তর্গত হইয়া পড়িত। ত্রয়ী, বার্ত্তা, দণ্ডনীতি ও আন্বীক্ষিকী, পৃথক্প্রস্থান এই চারিটি বিদ্যা প্রাণীদিগের অনুগ্রহের জন্য উপদিষ্ট হইয়াছে। তন্মধ্যে ত্রয়ীর প্রস্থান অগ্নিহোত্রহবনাদি, বার্ত্তার প্রস্থান হলশকটাদি, দণ্ডনীতির প্রস্থান স্বামি-অমাত্য প্রভৃতি এবং আন্বীক্ষিকীর প্রস্থান সংশয়াদি। প্রস্থান কিনা অসাধারণ প্রতিপাদ্যবিষয়। প্রস্থানভেদেই বিদ্যাভেদ হইয়া থাকে। ফলত ন্যায়ের সহিত যে সকল পদার্থের সংস্রব আছে, গৌতম সেই সকল পদার্থ বলিয়াছেন, সুতরাং সংশয়াদির কীর্ত্তন নিরর্থক, ইহা বলা সঙ্গত নহে। প্রমাণপদার্থ প্রমেয়পদার্থের অন্তর্গত, ইহাতে সংশয় করিবার কারণ নাই।

কেন না, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষপ্রমাণ, তাহারা সাক্ষাৎ প্রমেয়পদার্থে পঠিত হইয়াছে। ব্যাপ্তিজ্ঞান অনুমান এবং সাদৃশ্যজ্ঞান উপমান, তাহা বুদ্ধিরূপ প্রমেয়ের অন্তর্গত। শব্দরূপ প্রমাণ অর্থরূপ প্রমেয়ের অন্তর্গত। কিন্তু চক্ষুরাদিপদার্থ প্রমার সাধন-অবস্থায় প্রমাণ বলিয়া পরিগণিত হয়, এবং প্রমার বিষয়-অবস্থায় তাহারাই আবার প্রমেয়পদবাচ্য হয়। উল্লিখিত কারণে প্রমাণপদার্থ প্রমেয়পদার্থের অন্তর্গত হইলেও পৃথক্‌ভাবে কথিত হইয়াছে।

কণাদ এবং গৌতমের অঙ্গীকৃত পদার্থগুলি পরস্পরের অঙ্গীকৃত পদার্থের অন্তর্গত, ইহা প্রতিপাদিত হইল। কণাদের পদার্থগুলি সাংখ্যকারের অঙ্গীকৃত পদার্থের অন্তর্গত হইতে পারে কি না, তদ্বিষয়ে আলোচনা করা যাইতেছে। সাংখ্যকার যে পঞ্চবিংশতি তত্ত্ব মানিয়াছেন, সে সমস্তই দ্রব্যস্বরূপ। গুণাদি দ্রব্যের ধর্ম্ম। সাংখ্যকার ধর্ম্ম ও ধর্ম্মীর ভেদ মানেন না, উভয়ের অভেদ মানিয়া থাকেন। সুতরাং কণাদের দ্রব্যপদার্থের অন্তর্ভাব হইলে কাজেকাজেই গুণাদিরও অন্তর্ভাব হইবে। কেন না, কণাদের গুণাদিপদার্থ দ্রব্যের ধর্ম্ম, অথচ সাংখ্যকারের মতে দ্রব্যের ধর্ম্ম দ্রব্য হইতে অতিরিক্ত নহে। কণাদের পঞ্চভূত, মন ও আত্মা, সাংখ্যকার স্পষ্টভাষায় স্বীকার করিয়াছেন। অতএব কণাদের প্রায় সমস্ত দ্রব্যপদার্থই সাংখ্যকারের অঙ্গীকৃত পদার্থের অন্তর্গত হইতেছে। সাংখ্যকারিকায় কণাদের দিক ও কাল কোন পদার্থরূপে অঙ্গীকৃত হয় নাই। সুতরাং দেখা যাইতেছে যে, কণাদের দিক্ ও কাল সাংখ্যকারের অঙ্গীকৃত পদার্থের অন্তর্গত হইতেছে না। বৈশেষিকমতে কাল বস্তুগত্যা এক। কিন্তু এক হইলেও উপাধিভেদে অতীত, অনাগত এবং বর্ত্তমান ব্যবহারের হেতু হইয়া থাকে। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে, বৈশেষিকমতে একটিমাত্র কালপদার্থ অঙ্গীকৃত হইয়াছে বলিয়া তদ্দ্বারা অনাগতাদিব্যবহার-নির্ব্বাহ হইতে পারে না। তজ্জন্য উপাধিভেদের আশ্রয়গ্রহণ করিতে হইতেছে। অতএব ইহা অনায়াসে বলিতে পারা যায়, যে-সকল উপাধি-দ্বারা কাল অনাগতাদিব্যবহারের হেতু হয়, ঐ সকল উপাধিই অনাগতাদিব্যবহারের হেতু হউক, তজ্জন্য কালনামক পদার্থান্তর

স্বীকার করিবার কিছুমাত্র আবশ্যকতা দেখা যাইতেছে না। দিক্‌-পদার্থের সম্বন্ধেও এইরূপ বলা যাইতে পারে। কারণ, বৈশেষিকমতে কালের ন্যায় দিক্‌পদার্থও এক। একটিমাত্র দিক্‌পদার্থদ্বারা পূর্ব্বপশ্চিমাদি নানাবিধ ব্যবহার হইতে পারে না। অতএব দিক্‌পদার্থ এক হইলেও উপাধিভেদে উহা প্রাচ্যাদিব্যবহারভেদের হেতু, ইহা বৈশেষিক আচার্য্য-দিগের অনুমত। সাংখ্যাচার্য্যেরা এখানেও বলিতে পারেন যে, উপাধিভেদে প্রাচ্যাদিব্যবহার সমর্থন করিতে হইলে আর দিক্‌পদার্থ স্বীকার করিবার কোন আবশ্যকতা থাকিতেছে না। বাচস্পতিমিশ্রের মতানুসারে কাল ও দিক্ পদার্থের অঙ্গীকারের অনাবশ্যকতা প্রদর্শিত হইল। বিজ্ঞানভিক্ষুর মতে কাল ও দিক্ পদার্থ তত্তদুপাধিবিশিষ্ট আকাশ ভিন্ন আর কিছুই নহে।

সে যাহা হউক, সাংখ্যদর্শনোক্ত পদার্থে বৈশেষিকদর্শনোক্ত পদার্থা-বলীর অন্তর্ভাব ও অনন্তর্ভাব সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। সাংখ্যদর্শনের পদার্থগুলি বৈশেষিকদর্শনোক্ত পদার্থাবলীর অন্তর্গত হইতে পারে কি না, তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। অভিনিবিষ্টচিত্তে বিবেচনা করিলে প্রতীত হইবে যে, সাংখ্যদর্শন ও বৈশেষিকদর্শনের অধিকাংশ পদার্থ পরস্পর বিরুদ্ধভাবাপন্ন। জগতের মূলকারণ আছে এবং তাহা নিত্য, এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। কেন না, কারণ ভিন্ন কোন কার্য্যের উৎপত্তি হয় না,—হইতে পারে না। যে কারণ হইতে কার্য্যের উৎপত্তি হইবে, সেই কারণ অনিত্য হইলে তাহা অবশ্য কারণান্তর হইতে উৎপন্ন হইবে। ঐ কারণান্তর অনিত্য হইলে তাহাও অপর কারণান্তর হইতে উৎপন্ন হইবে। অপরাপর কারণের সম্বন্ধেও এইরূপ আপত্তি অনিবার্য্য। অতএব জগতের মূলকারণ নিত্য, তাহার উৎপত্তি নাই, ইহা সকলকেই স্বীকার করিতে হইবে। সাংখ্যমতে জগতের মূলকারণ প্রকৃতি। প্রকৃতি সত্ত্ব, রজ ও তমোগুণাত্মিকা। সত্ত্ব, রজ ও তম, ইঁহারা দ্রব্যপদার্থ। পুরুষের উপকরণ বলিয়া তাহাদিগকে গুণ বলা হয় মাত্র। মূলকারণ সত্ত্ব, রজ ও তম রূপাদিশূন্য। তাহাদের রূপাদি না থাকিলেও হরিদ্রা ও চূর্ণের বিলক্ষণসংযোগবশত

যেমন তদারব্ধ দ্রব্যে লোহিতরূপের উৎপত্তি হয়, সেইরূপ সত্ত্বাদির বিলক্ষণসংযোগবশত তদারব্ধ তন্মাত্রাদি দ্রব্যেও রূপাদির উৎপত্তি হইতে পারে। তাহার জন্য জগৎকারণের রূপাদিগুণ স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই। বৈশেষিকমতে পার্থিব, আপ্য, বায়ব্য ও তৈজস, এই চতুর্ব্বিধ পরমাণু জগতের মূলকারণ এবং তাহারা রূপাদিগুণযুক্ত। এইখানেই সাংখ্যের এবং বৈশেষিকের মূলকারণ পরস্পর বিরুদ্ধভাবাপন্ন হইতেছে, সুতরাং একের মধ্যে অন্যের অন্তর্ভাব একান্ত অসম্ভব। বৈশেষিক আচার্য্যেরা বিবেচনা করেন যে, কারণের গুণের অনুসারে কার্য্যের গুণ সমুৎপন্ন হয়। শুক্লতন্তু হইতে শুক্লপটের এবং নীলতন্তু হইতে নীলপটের উৎপত্তি প্রত্যক্ষপরিদৃষ্ট। কপালের যাদৃশ রূপ থাকে, ঘটেও তাদৃশ রূপ দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং কার্য্যভূত পৃথিব্যাদিতে গন্ধাদিগুণের সমাবেশ দেখিয়া কারণভূত পার্থিবাদি পরমাণুতে বা জগতের মূলকারণে গন্ধাদিগুণের অস্তিত্ব অনুমান করা যাইতে পারে। সূত্রকার বলিয়াছেন—

দ্রব্যাণি দ্রব্যান্তরমারভন্তে গুণাশ্চ গুণান্তরম্।

কারণদ্রব্য কার্য্যদ্রব্যের এবং কারণদ্রব্যগত গুণ কার্য্যদ্রব্যগত গুণের আরম্ভক হইয়া থাকে। বৈশেষিকেরা হরিদ্রা এবং চূর্ণের সংযোগে দ্রব্যান্তরের উৎপত্তি স্বীকার না করিয়াও পারেন। হরিদ্রাসংযোগে চূর্ণগত অব্যক্ত লৌহিত্যের পরিস্ফুটাবস্থা অর্থাৎ অনুদ্ভূত লৌহিত্যের উদ্ভূতত্ব-অবস্থা হয়, এরূপ স্বীকার করিলেও কোন ক্ষতি দেখা যায় না। গ্রীষ্মকালে শরীরে সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম ঘর্ম্মকণিকার আবির্ভাব হয়, তৎকালে তালবৃন্ত সঞ্চালন করিলে শীতলতা অনুভূত হয়। ঐ স্থলে তালবৃন্তচালিত বায়ুর সংযোগবশত শরীরস্থ ঘর্ম্মকণিকার শীতলতা-অনুভব হইয়া থাকে। স্পষ্ট দেখিতে পাওয়া যায় যে, ঘর্ম্মাক্ত শরীরে তালবৃন্তসঞ্চালনবশত যেরূপ শীতলতা অনুভূত হয়, অল্পঅল্প-স্বেদকণিকা-যুক্ত শরীরে সেরূপ শীতলতা অনুভূত হয় না। ঘর্ম্মজলের শীতলতা পূর্ব্বেও ছিল, ব্যজনবায়ুসংযোগে তাহার অভিব্যক্তি হয় মাত্র। সেইরূপ হরিদ্রাসংযোগে চূর্ণগত লৌহিত্যের অভিব্যক্তি হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছু নাই। হরিদ্রাচূর্ণসংযোগে

দ্রব্যান্তরের উৎপত্তি স্বীকার করিলেও হরিদ্রাসংযোগসহকারে চূর্ণগত লৌহিত্য কার্য্যদ্রব্যে উদ্ভূত লৌহিত্য জন্মাইতে পারে। পক্ষান্তরে, কারণ-দ্রব্যে লৌহিত্য নাই, কারণদ্রব্যের সংযোগবিশেষে কার্য্যদ্রব্যে লৌহিত্যের উৎপত্তি হইয়াছে, অসৎকার্য্যবাদী বৈশেষিকের পক্ষে ইহা স্বীকার করিলেও কোন ক্ষতির সম্ভাবনা নাই। কিন্তু সৎকার্য্যবাদী সাংখ্যের পক্ষে ইহা কতদূর সঙ্গত হয়, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। কেবল তাহাই নহে, কারণদ্রব্যে গন্ধাদিগুণ নাই, অথচ কারণদ্রব্যের সংযোগ-বিশেষে কার্য্যদ্রব্যে অবিদ্যমানপূর্ব্ব গন্ধাদিগুণের উৎপত্তি হয়, বিজ্ঞান-ভিক্ষুর এই সিদ্ধান্ত সৎকার্য্যবাদের মর্য্যাদা কিরূপ রক্ষা করিতেছে, তাহাও সুধীগণের বিবেচ্য। আরও বিবেচনা করা উচিত যে, শুক্লতন্তু হইতে শুক্লপটের উৎপত্তি হইতেছে। তন্তুর সংযোগবিশেষ পটরূপের কারণ নহে, তন্তুর রূপই পটরূপের কারণ, তদ্বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। সুতরাং বৈশেষিক আচার্য্যেরা যে মূলকারণে রূপাদির কল্পনা কবিয়াছেন, তাহা নিতান্ত অসঙ্গত বলা যাইতে পারে না। বিশেষত—

অজামেকাং লোহিতশুক্লকৃষ্ণাং

সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে এই শ্রুতিটি প্রকৃতির প্রতিপাদক। এই শ্রুতিতে স্পষ্টভাষায় প্রকৃতিকে লোহিতশুক্লকৃষ্ণা বলা হইয়াছে। এ অবস্থায় প্রকৃতিতে কোন রূপ নাই, এরূপ সিদ্ধান্ত করা সঙ্গত কি না, তাহাও সুধীগণের বিবেচনীয়। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন—

শব্দস্পর্শবিহীনস্তদ্রূপাদিভিরসংযুতম্।

এই বিষ্ণুপুরাণবাক্যে প্রকৃতিকে শব্দ-স্পর্শ-ও-রূপাদিশূন্য বলা হইয়াছে। সুতরাং প্রকৃতিতে রূপাদিগুণের অনুমান করা যাইতে পারে না। কিন্তু বৈশেষিক আচার্য্যেরা বলিতে পারেন যে, ঐ বাক্যের তাৎপর্য্য এই যে, মূলকারণে উদ্ভূত রূপাদি নাই। তন্মাত্রদ্রব্যে অনুদ্ভূত গন্ধাদির অস্তিত্ব সাংখ্যাচার্য্যেরাও স্বীকার করেন। সে যাহা হউক, মূলকারণবিষয়ে সাংখ্য এবং বৈশেষিক দর্শনের মত কাছাকাছি, সন্দেহ নাই। পূজ্যপাদ বিজ্ঞান-ভিক্ষু সাংখ্যসারে বলিয়াছেন—

নম্বেবং বৈশেষিকোক্তাম্বেব পার্থিবাপ্যাদীনি প্রকৃতিরিত্যায়াতমিতি চেন্ন, গন্ধাদিগুণশূন্যত্বেন কারণদ্রব্যেষু পৃথিবীত্বাদ্যভাবতোঽস্মাকং বিশেষাৎ।

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, তাহা হইলে বৈশেষিকেরা যে পার্থিবাদি পরমাণুকে জগতের মূলকারণ বলেন, সাংখ্যোক্ত প্রকৃতি তাহারই নামান্তর হইতেছে মাত্র। না, তাহা নহে। কারণ, বৈশেষিকেরা পার্থিবাদি পরমাণুতে গন্ধাদিগুণের সত্তা, সুতরাং পৃথিবীত্বাদি জাতির সত্তাও স্বীকার করেন। সাংখ্যেরা প্রকৃতিতে গন্ধাদিগুণের বা পৃথিবীত্বাদিজাতির অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। এইজন্য বৈশেষিকমতের অপেক্ষা সাংখ্যমতের বিশেষত্ব থাকিতেছে।

সাংখ্যের দ্বিতীয়পদার্থের নাম মহত্তত্ত্ব। বুদ্ধি, প্রজ্ঞা প্রভৃতি মহত্তত্ত্বের নামান্তর। ইন্দ্রিয়ের সহিত বিষয়ের সম্বন্ধ হইলে বুদ্ধির বিষয়াকার পরিণাম বা বৃত্তি হয়, ঐ বৃত্তির নাম জ্ঞান। মলিন দর্পণে মুখ প্রতিবিম্বিত হইলে দর্পণমলিনিমার সহিত মুখের যেরূপ অতাত্ত্বিক সম্বন্ধ হইয়া থাকে, সেইরূপ বুদ্ধিবৃত্তিরূপ জ্ঞানের সহিত পুরুষের অতাত্ত্বিক সম্বন্ধ হয়। ঐরূপ সম্বন্ধকে পুরুষের উপলব্ধি বলা যায়। এইরূপে সাংখ্যাচার্য্যেরা বুদ্ধি, জ্ঞান ও উপলব্ধির ভেদ স্বীকার করেন। গৌতম বলেন—

বুদ্ধিরুপলব্ধির্জ্ঞানমিত্যনর্থান্তরম্।

বুদ্ধি, উপলব্ধি ও জ্ঞান, এগুলি একার্থক শব্দ। বুঝা যাইতেছে যে, বুদ্ধির দ্রব্যত্ব এবং তাহার বৃত্তি গৌতম স্বীকার করিতেছেন না। গৌতম ও কণাদের মতে বুদ্ধি, উপলব্ধি বা জ্ঞান গুণপদার্থের অন্তর্গত। ন্যায়-ভাষ্যকার বলেন যে, অচেতন বুদ্ধির জ্ঞান এবং অকর্ত্তা চেতনের উপলব্ধি—ইহা যুক্তিবিরুদ্ধ। বুদ্ধির জ্ঞান হইলে বুদ্ধি চেতন বলিয়া গণ্য হইতে পারে। শরীরে কিন্তু একটিমাত্র চেতন। বার্ত্তিককার বলেন যে, বুদ্ধি জানে, চেতন উপলব্ধি করে, ইহা অসঙ্গত। কেন না, অন্যের জ্ঞান অন্যে উপলব্ধি করিতে পারে না।

সাংখ্যের তৃতীয়পদার্থ অহঙ্কারতত্ত্ব। অহঙ্কারতত্ত্বও দ্রব্যপদার্থ বলিয়া অঙ্গীকৃত। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যেরা আদৌ অহঙ্কারনামে কোন

দ্রব্য মানেন না। সাংখ্যমতে অভিমান অহঙ্কারের অসাধারণ বৃত্তি। বৈশেষিকাদিমতে উহা জ্ঞানবিশেষমাত্র। সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতে একাদশেন্দ্রিয় এবং পঞ্চতন্মাত্র অহঙ্কারের কার্য্য। পঞ্চতন্মাত্র হইতে পঞ্চবিধ পৃথিব্যাদি পরমাণু এবং পরমাণু হইতে স্থূল পৃথিব্যাদির উৎপত্তি হইয়াছে। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যগণ ইন্দ্রিয়বর্গ মানিয়াছেন বটে,. কিন্তু তাহাদের আহঙ্কারিকত্ব স্বীকার করেন নাই। মন অভৌতিক বটে, কিন্তু অপরাপর ইন্দ্রিয়গুলি ভৌতিক, সুতরাং পৃথিব্যাদির অন্তর্গত। মন একটি স্বতন্ত্র দ্রব্যপদার্থ। কোন কোন সাংখ্যাচার্য্য একটিমাত্র অন্তঃকরণ মানিয়াছেন। কার্য্যভেদে নামভেদ হওয়াতে এক অন্তঃকরণকেই মন, বুদ্ধি ও অহঙ্কার শব্দে অভিহিত করা হয়। এমতে অন্তঃকরণ কণাদের মনঃপদার্থ ভিন্ন আর-কিছুই নহে। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা বলেন, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় কুড্যাদিদ্বারা প্রতিহত হইয়া থাকে বলিয়া কুড্যাদিব্যবহিত বস্তু গ্রহণ করিতে পারে না। এইজন্য ইন্দ্রিয়সকল ভৌতিক। কেন না, প্রতিঘাত ভৌতিকধর্ম্ম। ইন্দ্রিয়সকল অভৌতিক অর্থাৎ আহঙ্কারিক হইলে তাহাদের প্রতিঘাত হইতে পারিত না। মন অভৌতিক পদার্থ, তদ্দ্বারা ব্যবহিত বস্তুরও অনুমিতি হইয়া থাকে, মন অভৌতিক বলিয়া সমস্ত বিষয়ের গ্রহণে সমর্থ। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় কিন্তু একএকটিমাত্র বিষয়ের গ্রহণ করিতে পারে। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় ভৌতিক। তাহারা স্বস্ব প্রকৃতিরূপ-ভূতের গুণগ্রহণে সমর্থ। ঘ্রাণেন্দ্রিয় পার্থিব বলিয়া গন্ধের এবং চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস বলিয়া রূপের গ্রহণ করিতে পারে, ইত্যাদি। ইন্দ্রিয়সকল অভৌতিক হইলে মনের ন্যায় সমস্ত ইন্দ্রিয় সমস্ত বিষয়ের গ্রহণে সমর্থ হইত। বৈশেষিকাদিমতে পরমাণু অপেক্ষা সূক্ষ্ম বস্তু নাই, সুতরাং তাঁহারা সাংখ্যানুমত পরমাণু অপেক্ষা সূক্ষ্মতন্মাত্র-নামক কোন বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেন না। পঞ্চমহাভূত এবং আত্মা সকলেই স্বীকার করেন। পরন্তু সাংখ্যাচার্য্যেরা পুরুষের কোন ধর্ম্ম মানেন না। তাঁহাদের মতে পুরুষ অসঙ্গ ও নির্লিপ্ত। সংসার ও অপবর্গ বুদ্ধির, পুরুষের নহে। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যেরা তাহা

স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে সংসার ও অপবর্গ বাস্তবিক পুরুষের, পুরুষ ধর্ম্মাধর্ম্মাদিগুণশালী এবং রাগদ্বেষাদিযুক্ত, সুতরাং পুরুষ অসঙ্গ ও নির্লিপ্ত নহেন।

অষ্টম লেক্‌চর।

প্রথম বর্ষের উপসংহার।

বৈশেষিক, নৈয়ায়িক এবং সাংখ্যাচার্য্যদিগের মতের সম্বন্ধে সংক্ষেপে আলোচনা করা হইয়াছে। এখন কণাদের অনুমত পদার্থের বিষয়ে নব্য দার্শনিকগণ যেরূপ মতপ্রকাশ করিয়াছেন, সে সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। দার্শনিকেরা সাধারণত স্বাধীনপ্রকৃতি। তাঁহারা গতানুগতিকের ন্যায় ব্যবহার করেন না। তাঁহাদের স্বাধীনচিন্তার বিলক্ষণ বিকাশ দেখিতে পাওয়া যায়। টীকাকারগণ যে গ্রন্থের টীকা করিয়াছেন, প্রকারান্তরে সে গ্রন্থের খণ্ডন বা অনৌচিত্য প্রদর্শন করিতে কিছুমাত্র কুণ্ঠিত হন নাই। ব্যাখ্যেয়গ্রন্থের লক্ষণ এবং ব্যাখ্যাগ্রন্থের পরিষ্কৃত লক্ষণের মধ্যে দিনরাত্রিপ্রভেদ বলিলে অত্যুক্তি হয় না। ব্যাখ্যেয়গ্রন্থের সংস্কৃতদ্বারা যেরূপ অর্থ প্রতীয়মান হয়, ব্যাখ্যাকর্ত্তারা তাহাতে দোষপ্রদর্শনপূর্ব্বক তাহার অন্যরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অথচ তাঁহাদের ব্যাখ্যাত অর্থ ব্যাখ্যেয়গ্রন্থের সংস্কৃতদ্বারা লব্ধ হয় না। তাদৃশ অর্থকে সচরাচর পারিভাষিক অর্থ বলা হইয়া থাকে। তত্ত্বচিন্তামণিকার গঙ্গেশোপাধ্যায় স্পষ্টভাষায় গৌতমোক্ত লক্ষণের খণ্ডন করিয়াছেন। তার্কিকশিরোমণি পূজ্যপাদ রঘুনাথ নিঃশঙ্কচিত্তে কণাদের কতিপয় পদার্থ খণ্ডন করিয়াছেন। তাহা অতি সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে। কণাদ নয়টি দ্রব্যপদার্থ মানিয়াছেন। তার্কিকশিরোমণি বিবেচনা করেন যে, ক্ষিতি, অপ্‌, তেজ, বায়ু ও আত্মা, এই পাঁচটি দ্রব্যপদার্থ মানিলেই সমস্ত অনুভব এবং ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে। সুতরাং নয়টি দ্রব্যপদার্থ

মানিবার কারণ বা প্রয়োজন পরিলক্ষিত হয় না। তাঁহার মতে আকাশ, কাল ও দিক্, এই তিনটি দ্রব্যপদার্থ মানিবার কিছুমাত্র আবশ্যকতা নাই। ইহা ক্রমে প্রতিপাদিত হইতেছে।

কণাদের মতে শব্দের সমবায়িকারণ বা অধিকরণরূপে আকাশের সিদ্ধি সমর্থিত হইয়াছে। এক সময়ে অনেক প্রদেশে শব্দের উৎপত্তি হইতেছে, আকাশ শব্দের উৎপত্তির কারণ। আকাশ এক সময়ে অনেক প্রদেশে না থাকিলে, এক সময়ে অনেক প্রদেশে শব্দের উৎপত্তি হইতে পারে না। এইজন্য আকাশ এক সময়ে অনেক প্রদেশে অবস্থিত, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে, আকাশ বিভু বা সর্ব্বগত। যাহা বিভু বা সর্ব্বগত, তাহা নিত্য। এইজন্য আকাশ নিত্য। শিরোমণিভট্টাচার্য্য বলেন যে, শব্দের অধিকরণ সর্ব্বগত বা বিভু হইবে, তদ্বিষয়ে সন্দেহ নাই। কিন্তু তাহার জন্য আকাশনামক-পদার্থান্তর-স্বীকারের প্রয়োজন হইতেছে না। কণাদের অভিমত আকাশের ন্যায় পরমাত্মা বা ঈশ্বর সর্ব্বগত ও নিত্য। জন্যপদার্থমাত্রের প্রতি ঈশ্বর নিমিত্তকারণ, ইহা কণাদেরও অনুমত। শব্দও জন্যপদার্থ। অপরাপর জন্যপদার্থের ন্যায় ঈশ্বর শব্দেরও নিমিত্তকারণ, এ বিষয়ে মতভেদ নাই। অতএব ঈশ্বর যেমন শব্দের নিমিত্তকারণ, সেইরূপ তিনিই শব্দের সমবায়িকারণ এবং শব্দের অধিকরণ, ইহা স্বীকার করাই সঙ্গত। তজ্জন্য অতিরিক্ত আকাশ স্বীকার করিবার আবশ্যকতা হইতেছে না।

আপত্তি হইতে পারে যে, ঈশ্বর যেমন জন্যমাত্রের নিমিত্তকারণ, সেইরূপ জীবাত্মার অদৃষ্টও জন্যমাত্রের নিমিত্তকারণ। কেন না, জীবাত্মার ভোগের জন্যই জগতের সৃষ্টি হইয়াছে। জীবাত্মার ভোগ অদৃষ্টজন্য। জগতের সৃষ্টিও অদৃষ্টজন্য। জীবাত্মার ভোগপ্রযোজক অদৃষ্ট না থাকিলে ভোগ্যবস্তুর সৃষ্টি হইতে পারে না। এইজন্য জীবাত্মার অদৃষ্ট জন্যমাত্রের নিমিত্তকারণ। শব্দও জন্য, অতএব জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দেরও নিমিত্ত কারণ। এখন বিবেচনা করা উচিত যে, ঈশ্বর শব্দের নিমিত্তকারণ বলিয়া তাঁহাকে শব্দের সমবায়িকারণ বা অধিকরণ কল্পনা করিতে হইলে, জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দের নিমিত্তকারণ বলিয়া জীবাত্মাকেও শব্দের সমবায়ি-

কারণ বা অধিকরণ কল্পনা করা যাইতে পারে। জীবাত্মাও ঈশ্বরের ন্যায় সর্ব্বগত ও নিত্য, কিন্তু ঈশ্বরের ন্যায় এক নহে। জীবাত্মা নানা, দেহভেদে ভিন্ন ভিন্ন। পক্ষান্তরে, ঈশ্বরকেই শব্দের সমবায়িকারণ এবং অধিকরণ স্বীকার করিতে হইবে, জীবাত্মাকে শব্দের সমবায়িকারণ বা অধিকরণ স্বীকার করা যাইতে পারিবে না, ইহার কোন হেতু নাই। সুতরাং বিনিগমনাবিরহপ্রযুক্ত ঈশ্বরের ন্যায় জীবাত্মাদিগকেও শব্দের সমবায়িকারণ এবং অধিকরণ স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে ঈশ্বরের এবং অনন্ত জীবাত্মার শব্দসমবায়িকারণত্ব এবং শব্দাধিকরণত্ব স্বীকার করিতে হইতেছে। তদপেক্ষা বরং শব্দের সমবায়িকারণ এবং অধিকরণরূপে আকাশনামক পদার্থান্তরের কল্পনা করাই সমধিক সঙ্গত।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, আপত্তিটি ঠিক হয় নাই। কেন না, ঈশ্বর শব্দের নিমিত্তকারণ, ইহা সর্ব্ববাদিসিদ্ধ বলিয়া তাঁহাকে শব্দের সমবায়িকারণ কল্পনা করা হইতেছে। তদনুসারে বিবেচনা করিতে গেলে বরং জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দের নিমিত্তকারণ বলিয়া জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দের সমবায়িকারণ, এইরূপ কল্পনা করিবার আপত্তি হইতে পারে। আপাতত ঐরূপ আপত্তি হইতে পারিলেও উহা ভিত্তিশূন্য। কারণ, অদৃষ্ট গুণপদার্থের অন্তর্গত, দ্রব্যপদার্থের অন্তর্গত নহে। দ্রব্য ভিন্ন কোন পদার্থই সমবায়িকারণ হয় না। সুতরাং জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দের সমবায়িকারণ হইবে, এ আপত্তি উঠিতেই পারে না। জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দের নিমিত্তকারণ, অতএব জীবাত্মা শব্দের সমবায়িকারণ হইবে, এরূপ কল্পনা হইতে পারিলেও তাহার কোন প্রমাণ নাই। অর্থাৎ অদৃষ্ট শব্দের কারণ বলিয়া অদৃষ্টের আশ্রয়ও শব্দের কারণ হইবে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। গৃহগত প্রদীপ প্রকাশের হেতু বলিয়া গৃহও প্রকাশের হেতু হইবে, ঈদৃশ কল্পনার অসমীচীনতা বুঝাইয়া দিতে হইবে না। কেবল শব্দের নহে, জীবাত্মগত অদৃষ্ট ঘটপটাদিরও নিমিত্তকারণ। জীবাত্মগত অদৃষ্ট শব্দের নিমিত্তকারণ বলিয়া জীবাত্মাকে শব্দের সমবায়িকারণ বলিতে হইলে ঘটপটাদির সমবায়িকারণও বলিতে হয়। এরূপ কল্পনা কতদূর সঙ্গত, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। বিশেষত জীবাত্মা শব্দের সমবায়ি

কারণ হইলে শব্দের অধিকরণও হইবে। তাহা হইলে 'অহং শব্দবান্' অর্থাৎ আমি শব্দের অধিকরণ, আমাতে শব্দ রহিয়াছে, এরূপ অনুভব হইতে পারে। তাহা হয় না। অতএব জীবাত্মা নহে, পরমাত্মা বা ঈশ্বর শব্দের সমবায়িকারণ এবং অধিকরণ, ইহা বলাই সঙ্গত হইবে। ঈশ্বর শব্দের অধিকরণ হইলে কোন অনুপপত্তি হয় না। সুতরাং তজ্জন্য আকাশপদার্থের অঙ্গীকারের কিছুমাত্র আবশ্যকতা নাই।

একটি কথা জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, বৈশেষিকমতে কর্ণচ্ছিদ্রযুক্ত আকাশের নাম শ্রবণেন্দ্রিয়। আকাশ অঙ্গীকৃত না হইলে কাহাকে শ্রবণেন্দ্রিয় বলা হইবে? অতএব অন্য কারণে না হউক্, অন্তত শ্রবণেন্দ্রিয়ের অনুরোধে আকাশের অঙ্গীকার করা আবশ্যক হইতেছে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, শ্রবণেন্দ্রিয়ের জন্যও আকাশ স্বীকার করা অনাবশ্যক। আকাশের ন্যায় ঈশ্বরও সর্ব্বগত। আকাশের ন্যায় ঈশ্বরও কর্ণচ্ছিদ্র-প্রদেশে বিদ্যমান। সুতরাং কর্ণচ্ছিদ্রযুক্ত ঈশ্বরকে শ্রবণেন্দ্রিয় বলিলেও কোন দোষ হইতে পারে না। অতএব শ্রবণেন্দ্রিয়ের জন্যও আকাশ স্বীকার করিবার আবশ্যকতা হইতেছে না।

আকাশপদার্থ স্বীকার না করিয়াও যেরূপে ব্যবহারের উপপত্তি করিতে পারা যায়, তাহা প্রদর্শিত হইল। এখন কালাদিপদার্থ স্বীকার না করিলেও যেরূপে ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে, তাহা প্রদর্শিত হইতেছে।

'ইদানীং ঘটঃ' অর্থাৎ এখন ঘট আছে ইত্যাদি প্রতীতিনির্ব্বাহের জন্য কালনামক পদার্থান্তর অঙ্গীকৃত হইয়াছে। কেন না, 'ইদানীং ঘটঃ' ইত্যাদি প্রতীতিতে উপস্থিত সূর্য্যপরিস্পন্দ ঘটাদির অধিকরণরূপে ভাসমান হইতেছে। সূর্য্যপরিস্পন্দের সহিত ঘটাদির সম্বন্ধ না থাকিলে সূর্য্যপরিস্পন্দ ঘটাদির অধিকরণ হইতে পারে না। সূর্য্যপরিস্পন্দের সহিত ঘটাদির সাক্ষাৎ কোনরূপ সম্বন্ধ নাই। কালনামক পদার্থান্তর সূর্য্য পরিস্পন্দের সহিত ঘটাদির সম্বন্ধ সম্পাদন করে। কাল বিভু, সুতরাং সূর্য্যমণ্ডল ও ঘটাদি উভয়ের সহিত তাহার সম্বন্ধ আছে। অতএব তদ্দ্বারা সূর্য্যপরিস্পন্দের সহিত ঘটাদির সম্বন্ধ সম্পন্ন হইতে পারে। বৃক্ষাগ্রস্থিত

ফলের সহিত ভূতলস্থ মনুষ্যের সাক্ষাৎ কোন সম্বন্ধ নাই। কিন্তু ভূতলস্থ মনুষ্য অঙ্কুশদ্বারা বৃক্ষাগ্রস্থিত ফলের আহরণ করিতে সমর্থ হয়। এস্থলে ফল ও মনুষ্য, এই উভয়-সংযুক্ত অঙ্কুশ ফলের সহিত মনুষ্যের পরম্পরাসম্বন্ধ ঘটাইয়া দেয়। প্রকৃতস্থলেও সূর্য্যমণ্ডল ও ঘটাদি, এই উভয়সংযুক্ত কাল সূর্য্যপরিস্পন্দ এবং ঘটাদির পরম্পরাসম্বন্ধ ঘটাইয়া দেয়। তার্কিক-শিরোমণি বলেন যে, ঈশ্বরদ্বারাই সূর্যপরিস্পন্দ এবং ঘটাদির সম্বন্ধ হইতে পারে বলিয়া কালনামক পদার্থান্তর অঙ্গীকার করিবার কোন প্রয়োজন হইতেছে না।

কণাদের মতে দূরত্ব-এবং-নিকটত্ব-ব্যবহারের কারণরূপে দিক্‌পদার্থ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। পাটলীপুত্র হইতে গয়া, গয়া অপেক্ষা কাশী দূর। এস্থলে পাটলীপুত্র ও গয়ার মধ্যে যে সংযোগপরম্পরা আছে, পাটলীপুত্র ও কাশীর মধ্যে তদপেক্ষা অধিক সংযোগপরম্পরা আছে, সন্দেহ নাই। সংযোগের ভূয়স্ত্ববশত দূরব্যবহার এবং সংযোগের অল্পত্ববশত নিকটব্যবহার হইয়া থাকে। যাহা দূর এবং যাহা হইতে দূর, তদুভয়ের সহিত সংযোগ-বহুত্বের কোনরূপ সম্বন্ধ অবশ্য অপেক্ষণীয়। এস্থলেও সংযোগবহুত্বের সহিত উক্ত স্থানদ্বয়ের সাক্ষাৎ কোন সম্বন্ধ নাই। সুতরাং পরম্পরাসম্বন্ধ স্বীকার করিতে হইবে। যে পদার্থ উভয় স্থানের সহিত সংযুক্ত, সেই পদার্থই উভয়ের সম্বন্ধের ঘটক হইতে পারে। তাহাই দিক্‌পদার্থ। এবং, 'প্রাচ্যাং ঘটঃ' অর্থাৎ পূর্ব্বদিকে ঘট ইত্যাদি প্রতীতি অনুসারেও দিক্‌-পদার্থ স্বীকার করিতে হয়। কেন না, দিক্‌পদার্থ না থাকিলে 'প্রাচ্যাং' অর্থাৎ পূর্ব্বদিকে, এইরূপ প্রতীতিই হইতে পারে না। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, দূরত্বাদিবুদ্ধি এবং 'প্রাচ্যাং ঘটঃ' ইত্যাদি প্রতীতি পরমেশ্বর-দ্বারাই সম্পন্ন হইতে পারে। তজ্জন্য দিক্‌নামক পদার্থান্তর স্বীকার করিতে হয় না।

আপত্তি হইতে পারে যে, 'ইদানীং ঘটঃ' এবং 'প্রাচ্যাং ঘটঃ' এ দুইটি প্রতীতি একবস্তুবিষয়ক নহে, কিন্তু 'ইদানীং' ও 'প্রাচ্যাং' এই প্রতীতিদ্বয়ের বিষয় ভিন্ন ভিন্ন বস্তু, ইহা অনুভবসিদ্ধ। সুতরাং এক পরমেশ্বরদ্বারা উভয়বিধ প্রতীতির উপপাদন করিতে গেলে অনুভববিরোধ

উপস্থিত হয়, অতএব অনুভবের অনুরোধে কালপদার্থ ও দিক্‌পদার্থ স্বীকার করা উচিত। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, পদার্থ এক হইলেও উপাধিভেদে বা নিমিত্তভেদে ভিন্ন ভিন্ন প্রতীতি এবং ব্যবহারের হেতু বা বিষয় হইতে পারে, ইহা অবিসংবাদী সত্য। দেখিতে পাওয়া যায় যে, এক দেবদত্ত পিতা, পুত্র, ভ্রাতা, গুরু, শিষ্য প্রভৃতি নানাবিধ প্রতীতির বিষয় এবং নানাবিধ ব্যবহারের হেতু হইয়া থাকে। একটি সংখ্যাসূচক রেখা ভিন্ন ভিন্ন স্থানে নিবেশিত হইয়া এক, দশ, শত, সহস্র, অযুত, লক্ষ ইত্যাদি নানাবিধ প্রতীতির বিষয় এবং নানাপ্রকার ব্যবহারের হেতু হইয়া থাকে, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সেইরূপ পরমেশ্বর এক হইলেও উপাধিভেদে বা নিমিত্তভেদে 'ইদানীং' ও 'প্রাচ্যাং' ইত্যাদি নানাবিধ প্রতীতির বিষয় এবং বিবিধ ব্যবহারের হেতু হইতে পাবেন। ইহাতে কোনরূপ আপত্তি উঠিতে পারে না। কণাদের মতেও ইহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। তাঁহার মতে কালপদার্থ একটিমাত্র, এবং দিক্‌পদার্থও একটিমাত্র। কাল ও দিক্ প্রত্যেকে নানা নহে। কিন্তু 'ইদানীং ঘটঃ,তদানীং ঘটঃ' অর্থাৎ এখন ঘট,তখন ঘট, এবং 'প্রাচ্যাং ঘটঃ, প্রতীচ্যাং ঘটঃ' অর্থাৎ পূর্ব্বদিকে ঘট, পশ্চিমদিকে ঘট ইত্যাদি প্রতীতিগুলি ভিন্নভিন্ন-বস্তু বিষয়ক, ইহা অনুভবসিদ্ধ। 'ইদানীং' ও 'তদানীং' এই উভয় প্রতীতির বিষয় এক কাল নহে, ভিন্ন ভিন্ন কাল। এবং 'প্রাচ্যাং' ও 'প্রতীচ্যাং' এই প্রতীতিদ্বয়ের বিষয় এক দিক্ নহে, ভিন্ন ভিন্ন দিক্। কণাদের মতে কিন্তু কালপদার্থ ও দিক্‌পদার্থ প্রত্যেকে এক এক, অনেক নহে। এইজন্য কণাদ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে, কালপদার্থ এবং দিক্‌পদার্থ প্রত্যেকে এক এক হইলেও অর্থাৎ নানা না হইলেও উপাধিভেদে নানাবিধ প্রতীতির বিষয় এবং অনেকবিধ ব্যবহারের হেতু হইয়া থাকে। কণাদের মতে যেমন কাল ও দিক্ প্রত্যেকে এক হইয়াও উপাধিভেদে নানারূপে প্রতীত ও ব্যবহৃত হয়, তার্কিকশিরোমণির মতেও সেইরূপ পরমেশ্বর এক হইলেও উপাধিভেদে নানারূপে প্রতীত ও ব্যবহৃত হইবেন, ইহাতে আপত্তি হইবার কোন কারণ নাই। ইহা স্বীকার না করিলে 'ইদানীং ঘটঃ, তদানীং ঘটঃ' ইত্যাদি প্রতীতি অনুসারে কালের এবং

'প্রাচ্যাং ঘটঃ, প্রতীচ্যাং ঘটঃ', ইত্যাদি প্রতীতি অনুসারে দিকেরও নানাত্ব স্বীকার করিতে হয়। উপাধিভেদে এক কাল ও এক দিক্ দ্বারা নানা ব্যবহার হইতে পারিলে এক পরমেশ্বরদ্বারা কেন তাহা হইতে পারিবে না, তাহার কোন হেতু নাই।

কালের সম্বন্ধে আরও একটি কথা বিবেচ্য আছে, তাহার আলোচনা করা যাইতেছে। ক্ষণ, লব, নিমেষ, মুহূর্ত্ত, যাম, অহোরাত্র, পক্ষ, মাসাদি ভেদে কাল অনেকরূপে ব্যবহৃত হয়। তন্মধ্যে লবাদি পর-পর বিভাগগুলি ক্ষণের দ্বারা উপপাদিত হয়। যেমন দুই ক্ষণে এক লব, দুই লবে এক নিমেষ, ইত্যাদি। কিন্তু ক্ষণ কাহাকে বলা যাইবে, কি উপাধি-দ্বারা ক্ষণব্যবহার হইবে, তাহা নির্ণয় করা আবশ্যক। বৈশেষিক আচার্য্যেরা বলেন যে, কর্ম্মই ক্ষণব্যবহারের হেতু বা উপাধি। বৈশেষিকমতে কর্ম্ম বা ক্রিয়া ক্ষণচতুষ্টয়স্থায়ী। যে ক্ষণে কর্ম্মের উৎপত্তি হয়, সেই ক্ষণ হইতে আরম্ভ করিয়া চতুর্থক্ষণ পর্য্যন্ত কর্ম্ম থাকে, পঞ্চম ক্ষণে তাহা বিনষ্ট হয়। যে আধারে কর্ম্মের উৎপত্তি হয়, সেই আধারের পূর্ব্বসংযোগনাশ এবং অপর সংযোগের উৎপাদন কর্ম্মের কার্য্য। প্রথম ক্ষণে কর্ম্মের উৎপত্তি, দ্বিতীয় ক্ষণে পূর্ব্বসংযুক্ত দ্রব্যের সহিত বিভাগ, তৃতীয় ক্ষণে পূর্ব্বসংযোগ-নাশ, চতুর্থ ক্ষণে উত্তরসংযোগের উৎপত্তি এবং পঞ্চম ক্ষণে কর্ম্মের নাশ হয়, ইহা বৈশেষিক আচার্য্যদিগের প্রক্রিয়া। এই প্রক্রিয়ার প্রতি নির্ভর করিয়া তাঁহারা বলেন যে, বিভাগপ্রাগভাবাবচ্ছিন্ন কর্ম্মই ক্ষণব্যবহারের হেতু বা উপাধি। অর্থাৎ তাদৃশকর্ম্মবিশিষ্ট কাল ক্ষণশব্দবাচ্য। যে কার্য্য উৎপন্ন হয়, উৎপত্তির পূর্ব্বে তাহার প্রাগভাব থাকে। যে ক্ষণে কর্ম্মের উৎপত্তি হইয়াছে, তাহার পরক্ষণে বিভাগ হইবে, সুতরাং কর্ম্মোৎপত্তির পরক্ষণে বিভাগই থাকিবে, বিভাগের প্রাগভাব থাকিবে না। কর্ম্মের উৎপত্তিক্ষণে বিভাগের প্রাগভাব আছে। বিভাগের প্রাগভাব যেরূপ কর্ম্মের উৎপত্তিক্ষণে আছে, সেইরূপ কর্ম্মের উৎপত্তিক্ষণের পূর্ব্বেও আছে বটে, কিন্তু তৎকালে কর্ম্ম নাই। অতএব কেবল বিভাগের প্রাগভাব ক্ষণব্যবহারের হেতু হইতে পারে না। কেন না, কর্ম্ম ক্ষণচতুষ্টয়স্থায়ী, বিভাগপ্রাগভাব বিভাগোৎপত্তির সমস্ত পূর্ব্বকালে স্থায়ী। এইজন্য বিভাগ-

প্রাগভাবাবচ্ছিন্ন কিনা বিভাগপ্রাগভাববিশিষ্ট কর্ম্ম ক্ষণব্যবহারের হেতু, ইহা বলিতে হইতেছে। অর্থাৎ বিভাগপ্রাগভাব এবং কর্ম্ম, এই দুইটি মিলিত হইয়া ক্ষণব্যবহার সম্পাদন করে।

ইহার বিপক্ষে অনেক বলিবার আছে। কিন্তু বোধ হয় অধিক না বলিয়া একটি কথা বলিলেই যথেষ্ট হইবে। প্রথম ক্ষণে কর্ম্মের উৎপত্তি, দ্বিতীয় ক্ষণে বিভাগের উৎপত্তি, এই সিদ্ধান্তই উক্ত কল্পনার অর্থাৎ বিভাগপ্রাগভাবাবচ্ছিন্ন কর্ম্ম ক্ষণোপাধি বা ক্ষণব্যবহারের হেতু, এই কল্পনার মূলভিত্তি। উক্ত সিদ্ধান্ত কিন্তু ক্ষণনির্বাহ্য, সুতরাং ক্ষণপদার্থের নিশ্চয়সাপেক্ষ। অতএব ঐ-সিদ্ধান্ত-অবলম্বনে বিভাগপ্রাগভাবাবচ্ছিন্ন কর্ম্ম ক্ষণোপাধি, ইহা বলা যাইতে পারে না। কর্ম্ম যে অবস্থাতে বিভাগ জন্মাইবে,সেই অবস্থার জন্যও অন্যবিধ ক্ষণোপাধি স্বীকার করিতে হইবে। অতএব ইহা বলাই সঙ্গত যে, যে সকল পদার্থ বস্তুগত্যা ক্ষণিক, তাহারাই ক্ষণোপাধি—অর্থাৎ ক্ষণোপাধি বা ক্ষণ অতিরিক্ত স্বীকার করাই উচিত। ঐ অতিরিক্ত ক্ষণপদার্থগুলি বস্তুগত্যা ক্ষণিক। এইরূপে ক্ষণপদার্থ-গুলি অতিরিক্ত স্বীকার করিতে হইলে তদ্দ্বারাই সমস্ত ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে বলিয়া অতিরিক্ত কালপদার্থ স্বীকার করিবার কোন প্রয়োজন হইতেছে না। 'ইদানীং ঘটঃ' কিনা এক্ষণে ঘট, 'তদানীং ঘটঃ' কিনা সেক্ষণে ঘট ইত্যাদিরূপে ক্ষণপদার্থদ্বারাই সমস্ত ব্যবহার সম্পন্ন হয়। অতএব কালপদার্থস্বীকার অনাবশ্যক।

কণাদের মতে মন একটি স্বতন্ত্র দ্রব্যপদার্থ। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, তাহা নহে। মন সূক্ষ্মভূতমাত্র, অতিরিক্ত দ্রব্যপদার্থ স্বীকার করি-বার কোন প্রয়োজন নাই। জ্ঞানদ্বয়ের যৌগপদ্যবারণের জন্য এবং সুখাদি প্রত্যক্ষের করণরূপে মন স্বীকার করিতে হইবে সত্য, কিন্তু তাহা যে অতিরিক্ত দ্রব্য হইবে, তাহার কোন প্রমাণ নাই। অতএব বহি-রিন্দ্রিয়সকল যেমন ভৌতিক, অন্তরিন্দ্রিয় অর্থাৎ মনও সেইরূপ ভৌতিক। এইরূপে কণাদের অঙ্গীকৃত নয়টি দ্রব্যপদার্থ তার্কিকশিরোমণি পাঁচটিতে পর্য্যবসিত করিয়াছেন। অর্থাৎ তার্কিকশিরোমণির মতে ক্ষিতি, অপ, তেজ, বায়ু ও আত্মা, এই পাঁচটিমাত্র দ্রব্যপদার্থ।

বৈশেষিক এবং নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ পরমাণু ও দ্ব্যণুক স্বীকার করিয়া থাকেন। ভৌতিক সূক্ষ্মতমাংশ অর্থাৎ যাহা অপেক্ষা সূক্ষ্ম অংশ হইতে পারে না, তাহার নাম পরমাণু কিনা পরমসূক্ষ্ম। দুইটি পরমাণুর সংযোগে দ্ব্যণুকের এবং তিনটি দ্ব্যণুকের সংযোগে ত্র্যণুকের বা ত্রসরেণুর উৎপত্তি হয়। ত্র্যণুকের অপর নাম ত্রুটি, ত্রুটি চাক্ষুষদ্রব্য। জালরন্ধ্রে সূর্য্যকিরণ প্রবিষ্ট হইলে ধূলির ন্যায় সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম যে পদার্থ দেখিতে পাওয়া যায়, তাহাই ত্রুটি। মনু বলিয়াছেন যে, জালান্তরগত সূর্য্যরশ্মিতে যে সূক্ষ্মরেণু দৃষ্ট হয়, তাহা প্রথম পরিমাণ, তাহার নাম ত্রসরেণু।

ত্রসরেণু চাক্ষুষদ্রব্য, সুতরাং সাবয়ব ও মহৎ। কেন না, সাবয়ব এবং মহৎ না হইলে দ্রব্য প্রত্যক্ষ হয় না। ঘটাদিদ্রব্য চাক্ষুষ অথচ সাবয়ব। ত্রসরেণুও চাক্ষুষদ্রব্য, অতএব তাহাও সাবয়ব। ত্রসরেণুর অবয়ব দ্ব্যণুক। ঘট মহৎদ্রব্য, তাহার অবয়ব কপাল সাবয়ব। ত্রসরেণুও মহৎদ্রব্য, তাহার অবয়ব দ্ব্যণুকও সাবয়ব হইবে। দ্ব্যণুকের অবয়ব পরমাণু। এইরূপে পূর্ব্বাচার্য্যেরা দ্ব্যণুক ও পরমাণুর অনুমান করিয়াছেন।

তার্কিকশিরোমণি বলেন, এ অনুমান ঠিক নহে। কারণ, ঐ সকল হেতু অপ্রযোজক। উহাদের বিপক্ষবাধক তর্ক নাই। অর্থাৎ চাক্ষুষদ্রব্য অবশ্যই সাবয়ব হইবে, মহৎদ্রব্যের অবয়ব সাবয়ব হইতেই হইবে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। ইহা অঙ্গীকার করিলে বক্ষ্যমাণরূপে পরমাণুরও সাবয়বত্ব অনুমান করা যাইতে পারে। ঘট মহৎদ্রব্য, তাহা সাবয়ব। ঘটের অবয়ব কপাল, তাহাও সাবয়ব। কপালের অবয়ব পিণ্ড, তাহারও অবয়ব দেখিতে পাওয়া যায়। তদনুসারে অনুমান করা যাইতে পারে যে, ত্রসরেণু মহৎদ্রব্য, তাহা ঘটের ন্যায় সাবয়ব। ত্রসরেণুর অবয়ব দ্ব্যণুক মহৎদ্রব্যের অবয়ব, তাহাও ঘটাবয়ব কপালের ন্যায় সাবয়ব। মহৎদ্রব্য ত্রসরেণুর অবয়বের (দ্ব্যণুকের) অবয়ব পরমাণু, তাহাও কপালের অবয়ব পিণ্ডের ন্যায় সাবয়ব হইবে। এইরূপে পরমাণুর অবয়বের এবং তদবয়বপরম্পরার অনুমান করা যাইতে পারে। পূর্ব্বাচার্য্যেরা পরমাণুর অবয়ব স্বীকার করেন না। তাঁহারা অপ্রযোজক অর্থাৎ বিপক্ষবাধক তর্ক নাই বলিয়া ঐ হেতু অগ্রাহ্য করিয়াছেন। ত্রসরেণুর অবয়বের অনু-

মানও ঐ কারণে অপ্রমাণ বলিয়া নিশ্চিত হইতে পারে। দ্রব্যের অবয়ব-ধারার কোন স্থানে বিশ্রাম মানিতে হইবে। অর্থাৎ স্থূলদ্রব্যের অবয়ব-ধারা বিভাগ করিতে গেলে পরিশেষে ঈদৃশ অবয়বে উপনীত হইতে হইবে যে, যাহার আর বিভাগ হইতে পারে না। তাহা অবশ্য নিরবয়ব, তাহাই অবয়বধারার বিশ্রামস্থান। পূর্ব্বাচার্য্যদিগের মতে তাহা পরমাণু। তার্কিকশিরোমণির মতে তাহা ত্রুটি বা ত্রসরেণু। ত্রুটি প্রত্যক্ষদ্রব্য বলিয়া সকলেরই স্বীকার্য্য। পরমাণু এবং দ্ব্যণুক অপ্রত্যক্ষ, অথচ তাহাদের অনু-মান করিবার বিশিষ্ট হেতু নাই বলিয়া তার্কিকশিরোমণি তাহা স্বীকার করিতে প্রস্তুত নহেন।

বৈশেষিকমতে অনুদ্ভূত রূপাদিগুণ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস, তাহার রূপ অনুদ্ভূত বলিয়া তাহা প্রত্যক্ষ হয় না। উত্তপ্ত ভর্জ্জন-কপালে হস্তপ্রদান করিলে হস্ত দগ্ধ হইয়া যায়। সুতরাং তাহাতে অগ্নি আছে, অথচ সে অগ্নি দেখিতে পাওয়া যায় না। তাহার কারণ এই যে, ঐ অগ্নির রূপ অনুদ্ভূত। উদ্ভূত রূপ ভিন্ন দ্রব্যের প্রত্যক্ষ হয় না। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, অতীন্দ্রিয় অর্থাৎ অপরিদৃষ্ট অনুদ্ভূত রূপাদি কল্পনা করিবার কোন প্রমাণ নাই। প্রত্যুত তাহা কল্পনা করিবার বাধক প্রমাণ রহিয়াছে। অভাব প্রত্যক্ষ হয়, এ বিষয়ে বৈশেষিক আচার্য্য-দিগের মতভেদ নাই। গৃহে ঘট না থাকিলে চক্ষু উন্মীলন করিলেই দেখিতে পাওয়া যায় যে, গৃহে ঘট নাই। উক্তরূপে ঘটের অভাব প্রত্যক্ষ হয় বটে, কিন্তু পরমাণুর অভাব প্রত্যক্ষ হয় না। কেন না, পরমাণু থাকিলেও তাহা দেখিবার উপায় নাই। কারণ, পরমাণু অতীন্দ্রিয়, প্রত্যক্ষ-যোগ্য নহে। তবেই বুঝা যাইতেছে যে, যাহা প্রত্যক্ষ হইবার যোগ্য,—যাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে, তাহারই অভাবের প্রত্যক্ষ হয়। যাহা প্রত্যক্ষের যোগ্য নহে,—যাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না, তাহার অভাবেরও প্রত্যক্ষ হয় না। অর্থাৎ যে অভাবের প্রতিযোগী প্রত্যক্ষযোগ্য নহে, সে অভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। অনুদ্ভূত রূপাদি মানিতে হইলে তাহা অবশ্য প্রত্যক্ষযোগ্য হইবে না। সুতরাং রূপাভাবের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেন না, রূপাভাবের প্রতিযোগী রূপ। অনুদ্ভূত রূপ মানিলে ইহা অবশ্য

বলিতে হইবে যে, সমস্ত রূপ প্রত্যক্ষযোগ্য নহে। কতকগুলি রূপ প্রত্যক্ষযোগ্য, কতকগুলি রূপ প্রত্যক্ষের অযোগ্য। পক্ষান্তরে যোগ্য-অযোগ্য সমস্ত রূপ রূপাভাবের প্রতিযোগী। সুতরাং রূপাভাব অযোগ্য-প্রতিযোগি-ঘটিত বলিয়া তাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। অথচ 'বায়ৌ রূপং নাস্তি' অর্থাৎ বায়ুতে রূপ নাই, ইত্যাদি প্রত্যক্ষ সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। অতীন্দ্রিয়.রূপাদি থাকিলে তাহা হইতে পারে না। অতএব অতীন্দ্রিয় রূপাদি নাই।

কণাদ পৃথক্ত্ব নামে একটি গুণ স্বীকার করিয়াছেন। পৃথক্ত্বগুণ 'অয়মস্মাৎ পৃথক্' অর্থাৎ ইহা ইহা হইতে পৃথক্, এই প্রতীতিসিদ্ধ। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, পৃথক্ত্ব গুণান্তর নহে। উহা ভেদ বা অন্যোন্যাভাব মাত্র। 'অয়মস্মাৎ পৃথক্,' ইহার অর্থ এই যে, ইহা ইহা হইতে ভিন্ন। তার্কিকশিরোমণির মতে কণাদের অঙ্গীকৃত পরত্ব-অপরত্ব-নামক দুইটি গুণ স্বীকার করিবারও আবশ্যকতা নাই। পরত্ব ও অপরত্ব দ্বিবিধ—দৈশিক এবং কালিক। দৈশিক পরত্ব দূরত্ব, কালিক পরত্ব জ্যেষ্ঠত্ব; দৈশিক অপরত্ব নিকটত্ব, কালিক অপরত্ব কনিষ্ঠত্ব। তার্কিক শিরোমণি বিবেচনা করেন যে, দূরত্ব কিনা সংযোগভূয়স্ত্ব, জ্যেষ্ঠত্ব কিনা পূর্ব্বকালে উৎপত্তিমাত্র। ইহার বৈপরীত্যে নিকটত্ব ও কনিষ্ঠত্ব বুঝিতে হইবে। যে পূর্ব্বে জন্মিয়াছে, সে জ্যেষ্ঠ; যে পরে জন্মিয়াছে, সে কনিষ্ঠ।

কণাদের মতে বিশেষ একটি স্বতন্ত্র পদার্থ। উহা নিত্যদ্রব্যের পরস্পর ব্যাবৃত্তির বা ভেদের হেতু। ঘটাদিরূপ অন্ত্যাবয়বী হইতে আরম্ভ করিয়া দ্ব্যণুক পর্য্যন্ত দ্রব্যসকলের পরস্পর ভেদ, তাহাদের অবয়বভেদে সম্পন্ন হয়। কিন্তু পরমাণু প্রভৃতি নিরবয়ব দ্রব্যেরও পরস্পর ভেদ আছে। তাহাদের পরস্পর ভেদক কোন ধর্ম্ম অবশ্য থাকিবে। মুদ্গপরমাণু হইতে মাষপরমাণু অবশ্য ভিন্ন। বিশেষপদার্থই তাহাদের ভেদক। মুদ্গপর-মাণুতে যে বিশেষপদার্থ আছে, মাষপরমাণুতে তাহা নাই। মাষপরমাণুতে যে বিশেষপদার্থ আছে, মুদ্গপরমাণুতে তাহা নাই। এইরূপে মাষপরমাণু এবং মুদ্গপরমাণু পরস্পর ভিন্ন।

তার্কিকশিরোমণি বলেন, বিশেষপদার্থ মানিবার কিছু প্রয়োজন নাই। নিরবয়ব দ্রব্য বা নিত্যদ্রব্য স্বতই পরস্পর ভিন্ন, এইরূপ স্বীকার করিলেই কোন অনুপপত্তি থাকে না। সুতরাং নিত্যদ্রব্যসকলের পরস্পর ভেদ সমর্থন করিবার জন্য বিশেষনামে কোন পদার্থ স্বীকার করিবার আবশ্যকতা 'থাকিতেছে না। বিশেষপদার্থ স্বীকার করিলেও তাহার স্বতোব্যাবৃত্তি স্বীকার করিতেই হইবে। মুদ্গপরমাণুগত বিশেষ এবং মাষপরমাণুগত বিশেষ অবশ্য পরস্পর ভিন্ন। এই বিশেষদ্বয়ের ভেদকরূপে ধর্ম্মান্তর স্বীকার করিলে ঐ ধর্ম্মদ্বয়ের পরস্পর ভেদ ধর্ম্মান্তরসাপেক্ষ, ঐ ধর্ম্মান্তরদ্বয়ের পরস্পর ভেদ অপরধর্ম্মান্তরসাপেক্ষ, এইরূপে অনবস্থাদোষ উপস্থিত হয়। অতএব বিশেষপদার্থ স্বতোব্যাবৃত্ত, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। বিশেষপদার্থকে স্বতোব্যাবৃত্ত স্বীকার করিতে হইলে বিশেষ-পদার্থ স্বীকার না করিয়া নিত্যদ্রব্যকে স্বতোব্যাবৃত্ত বলিয়া স্বীকার করাই সমধিক সঙ্গত। কেহ কেহ বলেন যে, বিশেষপদার্থের খণ্ডন ঠিক হইতেছে না। প্রত্যক্ষসিদ্ধ পদার্থের খণ্ডন হইতে পারে না। বিশেষপদার্থ অস্ম-দাদির প্রত্যক্ষগোচর হয় না সত্য, কিন্তু যোগিগণ সর্ব্বদর্শী, তাঁহারা যোগপ্রভাবে অতীন্দ্রিয় বিষয়সকলও প্রত্যক্ষ দেখিতে পান। তাঁহারা বিশেষপদার্থের প্রত্যক্ষ করিয়া থাকেন। সুতরাং যোগিপ্রত্যক্ষসিদ্ধ বিশেষ-পদার্থের খণ্ডন হইতে পারে না। এতদুত্তরে তার্কিকশিরোমণি উপহাস-চ্ছলে বলিয়াছেন যে, তবে যোগীদিগকেই শপথের সহিত জিজ্ঞাসা করা হউক্ যে, তাঁহারা অতিরিক্ত বিশেষপদার্থ দেখিতে পান কি না?

বৈশেষিকমতে রূপরসাদি কতগুলি গুণপদার্থ ব্যাপ্যবৃত্তি—অর্থাৎ আশ্রয় ব্যাপিয়া অবস্থিতি করে—কিনা যে আশ্রয়ে রূপাদি থাকে, সে আশ্রয়ে তাহার অভাব থাকে না। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, তাহা নহে। অব্যাপ্যবৃত্তি রূপাদিও স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, ঘটাদি অগ্নিপক্ক হইলে তাহার স্বাভাবিক শ্যামতা অপগত হইয়া উহা লোহিতবর্ণ হয়। কখন-কখন ঐ ঘট ভগ্ন করিলে দেখা যায় যে, ঘটের বহিঃপ্রদেশমাত্র লোহিতবর্ণ হইয়াছে, মধ্যে শ্যামবর্ণই রহিয়াছে। এই শ্যামবর্ণ এবং লোহিতবর্ণ অব্যাপ্যবৃত্তি, তাহাতে সন্দেহ হইতে পারে না। কেন না,

শ্যামবর্ণ বাহিরে নাই, লোহিতবর্ণ মধ্যে নাই। রূপ অব্যাপ্যবৃত্তি না হইলে এমন হইতে পারিত না।

কোন কোন পশুর শরীরে ভিন্ন ভিন্ন প্রদেশে বিভিন্ন বর্ণ পরিদৃষ্ট হয়, ইহা সকলেই অবগত আছেন। শুক্ল, নীল, পীত, হরিত প্রভৃতি বিভিন্ন বর্ণ তন্তুদ্বারা যে বস্ত্র প্রস্তুত করা হয়, তাহাতে ঐ সকল নানাবর্ণের সমাবেশ দেখিতে পাওয়া যায়। পূর্ব্বাচার্য্যদিগের মতে ঐ স্থলে বস্ত্রে শুক্ল নীলাদি কোন বর্ণই উৎপন্ন হয় না। তন্তুর রূপগুলি মিলিত হইয়া বস্ত্রে শুক্লনীলাদি রূপের অতিরিক্ত চিত্ররূপনামক একপ্রকার রূপের উৎপাদন করে। তার্কিকশিরোমণির মতে চিত্ররূপনামক কোন অতিরিক্ত রূপ নাই। কেন না, অবয়বের রূপ অবয়বীর রূপের কারণ। শুক্লতন্তুজনিত পটে শুক্ল রূপ ভিন্ন নীলাদি রূপ জন্মে না, নীলতন্তুজনিত পটে নীল রূপ ভিন্ন শুক্লাদি রূপ হয় না। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, অবয়বগত রূপ অবয়বীতে সজাতীয় রূপের উৎপাদন করে, বিজাতীয় রূপের উৎপাদন করে না। প্রস্তাবিতস্থলে যে সকল তন্তুদ্বারা বস্ত্র প্রস্তুত হইয়াছে, তাহারা অবয়ব এবং যে বস্ত্র প্রস্তুত হইয়াছে, তাহা অবয়বী। কোন অবয়বেই চিত্ররূপ নাই, সুতরাং অবয়বীতে চিত্ররূপ সমুৎপন্ন হইতেই পারে না। ঐ স্থলে অবয়বীতে অর্থাৎ বস্ত্রে অব্যাপ্যবৃত্তি শুক্লনীলাদি নানা রূপ স্বীকার করিতে হইবে। রূপের ন্যায় রসাদিও অব্যাপ্যবৃত্তি হইয়া থাকে। তাহা না হইলে একাংশে মধুর ও একাংশে অম্লরসযুক্ত দ্রব্যের মধুরাংশে রসনাসংযোগ হইলেও অম্লরসের অনুভব হইতে পারে। সকলেই জানেন যে, কোন আম্রফলের উপরিভাগে মধুর এবং অভ্যন্তরভাগে কিঞ্চিৎ অম্লরসের সমাবেশ থাকে। রস অব্যাপ্যবৃত্তি না হইলে ঐ আম্রফলের মধুরাংশভোজনকালেও অম্লরসের আস্বাদন হইতে পারে। কেন না, আম্রফলে অম্লরস আছে, সন্দেহ নাই। উহা আশ্রয় ব্যাপিয়া অবস্থিত হইলে মধুরাংশেও অম্লরসের সত্তা স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে মধুরাংশের আস্বাদনকালেও অম্লরসের আস্বাদন বা উপলব্ধি অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। তাহা হয় না, এইজন্য রস অব্যাপ্যবৃত্তি, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। এইরূপ স্পর্শও অব্যাপ্যবৃত্তি। অন্যথা, যে বস্তু একাংশে

সুকুমার বা কোমল, অপরাংশে কঠিন, সেই বস্তুর কঠিনাংশে ত্বগিন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে সুকুমার স্পর্শের এবং সুকুমারাংশে ত্বক্‌সংযোগ হইলে কাঠিন্যের উপলব্ধি হইতে পারে।

বৈশেষিকমতে বায়ুর চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের ন্যায় স্পার্শনপ্রত্যক্ষও হয় না। কারণ, তাঁহাদের মতে বহিরিন্দ্রিয়জন্য দ্রব্যপ্রত্যক্ষের প্রতি উদ্ভূত রূপ কারণ। বায়ুর উদ্ভূত রূপ নাই। এইজন্য বায়ুর চাক্ষুষ বা স্পার্শন, কোন প্রত্যক্ষই হয় না। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, তাহা নহে। রূপ নাই বলিয়া বায়ুর চাক্ষুষপ্রত্যক্ষ হয় না সত্য, কিন্তু স্পার্শনপ্রত্যক্ষ হয়। ত্বগিন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইবার পরেই 'বায়ুর্বাতি' অর্থাৎ বায়ু বহমান হইতেছে, এতাদৃশ প্রত্যক্ষ সার্ব্বলৌকিক। তাহার অপলাপ করা অসম্ভব। বায়ুর শীতলতা না থাকিলেও জলাদিসংসর্গবশত 'শীতো বায়ুঃ' অর্থাৎ শীতল বায়ু, এতাদৃশ প্রত্যক্ষভ্রমও সর্ব্বলোকসিদ্ধ। বায়ুর স্পার্শনপ্রত্যক্ষ না হইলে ঐরূপ প্রতীতি আদৌ হইতে পারে না। অতএব বহির্দ্রব্যের চাক্ষুষপ্রত্যক্ষের প্রতি উদ্ভূত রূপ কারণ হইলেও বহির্দ্রব্যের স্পার্শনপ্রত্যক্ষের প্রতি উদ্ভূত রূপ কারণ নহে, উদ্ভূত স্পর্শই কারণ।

জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে, বায়ুর স্পার্শনপ্রত্যক্ষ হইলে বায়ুগত সংখ্যার স্পার্শনপ্রত্যক্ষ হয় না কেন? এতদুত্তরে বক্তব্য এই, বায়ুগত সংখ্যার স্পার্শনপ্রত্যক্ষ হয় না, এ কথা ঠিক নহে। কেন না, 'একঃ ফুৎকারঃ, দ্বৌ ফুৎকারৌ, ত্রয়ঃ ফুৎকারাঃ' অর্থাৎ এক ফুৎকার, দুই ফুৎকার, তিন ফুৎকার ইত্যাদিরূপে বায়ুগত সংখ্যার প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। ঝঞ্ঝাবাতকালে থাকিয়া-থাকিয়া প্রবলবেগে বায়ু বহমান হয়, তৎকালে প্রবলবায়ুর ন্যায় তদ্গত সংখ্যার স্পার্শনপ্রত্যক্ষ অনুভবসিদ্ধ। সচরাচর বায়ুর সংখ্যা গৃহীত হয় না, সত্য। কিন্তু দোষপ্রযুক্ত ঐরূপ হইয়া থাকে। বস্ত্রাদির স্পার্শনপ্রত্যক্ষ হয়, তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। কিন্তু সর্ব্বস্থলে বস্ত্রাদিগত সংখ্যার স্পার্শনপ্রত্যক্ষ হয় না। বস্ত্রাদি পিণ্ডিতাবস্থায় বা বিশেষভাবে উপর্য্যুপরি সংলগ্ন থাকিলে তাহার সংখ্যা গৃহীত হয় না। তা বলিয়া যেমন বস্ত্রের স্পার্শনপ্রত্যক্ষের অপলাপ করা যাইতে পারে না,

সেইরূপ স্থলবিশেষে দোষপ্রযুক্ত বায়ুগত সংখ্যা গৃহীত হয় না বলিয়া বায়ুর স্পার্শনপ্রত্যক্ষেরও অপলাপ করা যাইতে পারে না।

কণাদের মতে দ্রব্য, গুণ ও কর্ম্ম, এই বিভিন্ন শ্রেণীর ত্রিবিধ পদার্থে সত্তানামে একটি জাতি অঙ্গীকৃত হইয়াছে। তার্কিকশিরোমণি বলেন, দ্রব্যাদি-ত্রিতয়ানুগত সত্তানামক জাতি নাই। কেন না, তাহার কোন প্রমাণ নাই। প্রমাণ ভিন্ন কোন পদার্থ সিদ্ধ হয় না। তাদৃশ সত্তাজাতি প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, যে সমস্ত বিভিন্ন আশ্রয়ে যে জাতি সমবেত হয়, সেই সমস্ত বিভিন্ন আশ্রয়ের প্রত্যক্ষ না হইলে তদ্গত জাতির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। সত্তাজাতির আশ্রয় দ্রব্যাদি—তিন শ্রেণীর পদার্থ। তন্মধ্যে অনেকগুলি অতীন্দ্রিয় পদার্থ আছে, তাহার প্রত্যক্ষ হয় না। সুতরাং ত্রিতয়ানুগত সত্তাও প্রত্যক্ষসিদ্ধ হইতে পারে না। 'দ্রব্যং সৎ, গুণঃ সন্, কর্ম্ম সৎ' অর্থাৎ দ্রব্য, গুণ ও কর্ম্ম সৎ কিনা সত্তাযুক্ত, এই অনুভব দ্রব্যাদিত্রিতয়ানুগত সত্তাজাতি স্বীকার করিবার প্রমাণরূপে উপন্যস্ত হইয়া থাকে। কিন্তু ঐ অনুভব দ্রব্যাদিত্রিতয়ানুগত-সত্তাজাতি-স্বীকারের প্রমাণ হইতে পারে না। কারণ, 'দ্রব্যং সৎ, গুণঃ সন্, কর্ম্ম সৎ' এইরূপে যেমন দ্রব্যাদিত্রিতয়ানুগত সত্তার প্রতীতি হইতেছে, সেইরূপ 'সামান্যং সৎ, বিশেষঃ সন্, সমবায়ঃ সন্' অর্থাৎ জাতি, বিশেষ ও সমবায় সৎ কিনা সত্তাযুক্ত, এরূপ প্রতীতিরও অপলাপ করা যাইতে পারে না। অতএব প্রতীতি অনুসারে সত্তা স্বীকার করিতে হইলে দ্রব্যাদিত্রিতয়ানুগতরূপে স্বীকার না করিয়া বরং দ্রব্যাদিষট্‌পদার্থানুগত-রূপে তাহার স্বীকার করা উচিত। তাহা হইলে সত্তাকে জাতি বলা যাইতে পারে না। কেন না, বৈশেষিকমতে সামান্যাদিতে জাতিপদার্থ থাকে না। অতএব সত্তা জাতি নহে, উহা বর্ত্তমানত্বমাত্র। যে বস্তু বিদ্যমান, তাহাই সদ্ব্যবহারের বিষয়। তজ্জন্য সত্তানামক জাতি স্বীকার করা কেবল অপ্রামাণিক নহে, এতদ্ব্যত সামান্যাদিতে সদ্ব্যবহার হইতেছে বলিয়া উহা সঙ্গতও হইতেছে না।

এইরূপ বৈশেষিকদিগের অনুমত রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি গুণে অনুগত গুণত্বজাতিও অপ্রামাণিক। কেন না, ধর্ম্মাদিগুণ অপ্রত্যক্ষ বলিয়া রূপাদি

চতুর্ব্বিংশতি গুণে অনুগত গুণত্বজাতি প্রত্যক্ষসিদ্ধ বলা যাইতে পারে না। গুণত্বজাতি প্রতীতিসিদ্ধ, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কেন না, যে অশ্বের গতি উৎকৃষ্ট এবং যে ব্রাহ্মণাদি নির্দ্দোষ, তাহাতে গুণপ্রতীতি হইয়া থাকে। তথাবিধস্থলে লোকে বলিয়া থাকে যে, 'গুণবানয়মশ্বঃ, সগুণোঽয়ং ব্রাহ্মণঃ' অর্থাৎ এই অশ্ব গুণবান্, এই ব্রাহ্মণ সগুণ, ইত্যাদি। অতএব দেখা যাইতেছে যে, গুণব্যবহার রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থে সীমাবদ্ধ নহে। সুতরাং গুণব্যবহার অনুসারে রূপাদি-চতুর্ব্বিংশতি-পদার্থানুগত গুণত্বজাতি স্বীকার করিতে পারা যায় না।

বৈশেষিক আচার্য্যেরা বলেন যে, কারণতা কোন ধর্ম্মাবচ্ছিন্ন হইয়া থাকে, অর্থাৎ কারণতা কোন ধর্ম্মদ্বারা নিয়মিত হয়, কারণতার নিয়ামক ধর্ম্মকে কারণতাবচ্ছেদক ধর্ম্ম বলে। কারণতার অবচ্ছেদক ধর্ম্ম কারণতার অন্যূন-ও-অনতিরিক্ত-বৃত্তি হইবে। অর্থাৎ যে কারণতা যে সকল বস্তুতে থাকে, সেই কারণতার অবচ্ছেদক ধর্ম্ম তাহার ন্যূন বস্তুতেও থাকিবে না, অধিক বস্তুতেও থাকিবে না। কারণতার অবচ্ছেদক ধর্ম্ম ঠিক কারণতার সমদেশবর্ত্তী হইবে। কেবল কারণতাস্থলে নহে, সর্ব্বত্রই যে যাহার অবচ্ছেদক হয়, সে তাহার ঠিক সমদেশবর্ত্তী হইয়া থাকে। তাহা হইলে রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থে যে কারণতা আছে, তাহা অবশ্য কোন ধর্ম্মাবচ্ছিন্ন হইবে অর্থাৎ কোন ধর্ম্মদ্বারা নিয়মিত হইবে, এবং ঐ কারণতার অবচ্ছেদক বা নিয়ামক ধর্ম্মও ঠিক ঐ কারণতার সমদেশবর্ত্তী হইবে। ঐ কারণতা রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থে অবস্থিত, অতএব তাহার অবচ্ছেদক ধর্ম্মও রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থে অবস্থিত হইবে। যে ধর্ম্ম রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থমাত্রে অবস্থিত, তাহাই গুণত্বজাতি। অতএব প্রত্যক্ষসিদ্ধ না হইলেও উক্তরূপে গুণত্বজাতি অনুমানসিদ্ধ হইতে পারে।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থে অবস্থিত একটি কারণতা থাকিলে তাহার অবচ্ছেদকরূপে গুণত্বজাতি সিদ্ধ হইতে পারে বটে, কিন্তু রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থে অবস্থিত একটি কারণতা আদৌ নাই। কারণতা কার্য্যতানিরূপিত হইয়া থাকে অর্থাৎ কার্য্যতাদ্বারা কারণতার নিরূপণ হয়। কারণতা যেমন কারণবৃত্তি, কার্য্যতা সেইরূপ

কার্য্যবৃত্তি। কারণ বলিতেই কার্য্য অপেক্ষিত থাকে। কার্য্য না থাকিলে কাহার কারণ হইবে? সুতরাং কার্য্যতাদ্বারা কারণতার নিরূপণ হয়। যদি তাহাই হইল, তবে ইহা অবশ্য বলিতে হইবে যে, রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থমাত্রে অবস্থিত কারণতা নাই। কেন না, রূপাদি চতুর্ব্বিংশতি পদার্থের কোন অসাধারণ একটি কার্য্য নাই, যদ্দ্বারা তাদৃশ কারণতার নিরূপণ হইতে পারে। চতুর্ব্বিংশতি পদার্থের মধ্যে রূপাদি প্রত্যেক পদার্থের অসাধারণ কার্য্য আছে বটে, কিন্তু তদীয় কারণতার অবচ্ছেদক রূপত্বাদি। কারণতা যখন কার্য্যতাদ্বারা নিরূপিত হয়, তখন ইহা সহজবোধ্য যে, ভিন্ন ভিন্ন কার্য্যতা ভিন্ন ভিন্ন কারণতার নিরূপক হইবে, ভিন্ন ভিন্ন কতকগুলি কার্য্যতাদ্বারা একটি কারণতা নিরূপিত হইতে পারে না। সুতরাং রূপাদির ভিন্ন ভিন্ন কার্য্য লইয়া রূপাদি-চতুর্ব্বিংশতি-পদার্থানুগত একটি কারণতা স্বীকার করিতে পারা যায় না। সুতরাং তাদৃশ কারণতার অবচ্ছেদকরূপে গুণত্বজাতি কল্পনা করা যাইতে পারে না। ইহা অস্বীকার করিলে রূপাদি-চতুর্ব্বিংশতি-পদার্থানুগত গুণত্বজাতির ন্যায় উক্তরীতিক্রমে রূপ ছাড়িয়া-দিয়া রসাদি-ত্রয়োবিংশতি-পদার্থানুগত এবং রূপ-রস ছাড়িয়া-দিয়া গন্ধাদি-দ্বাবিংশতি-পদার্থানুগত জাতি এবং ঐরূপ অপরাপর জাতিও সিদ্ধ হইতে পারে। ঘটের কার্য্য জলাহরণ, পটের কার্য্য শরীরাবরণ, এই ভিন্ন ভিন্ন কার্য্য লইয়া ঘট ও পট, এতদুভয়বৃত্তি একটি কারণতা কল্পনা করিয়া তাহার অবচ্ছেদকরূপে ঘট-পট উভয়ানুগত জাতি কল্পনা করিতে যাওয়া কতদূর সঙ্গত, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। গুণত্ব-জাতির কল্পনা প্রায় তদ্রূপ।

বৈশেষিকমতে অবয়বীর সহিত অবয়বের, গুণের সহিত গুণীর, ক্রিয়ার সহিত ক্রিয়াবানের, জাতির সহিত ব্যক্তির এবং বিশেষের সহিত নিত্যদ্রব্যের সম্বন্ধের নাম সমবায়। অর্থাৎ অবয়ব প্রভৃতিতে অবয়বী প্রভৃতি সমবায়সম্বন্ধে থাকে। এই সমবায় জগতে একমাত্র, সম্বন্ধিভেদে ভিন্ন নহে। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, সমবায় এক নহে, সম্বন্ধিভেদে ভিন্ন ভিন্ন। তাহা না হইয়া সমবায় এক হইলে যেখানে একটি সমবেতপদার্থ থাকে, সেখানে জগতের সমস্ত সমবেতপদার্থ থাকিতে

পারে। পৃথিবীতে গন্ধ এবং জলে মধুররস আছে, গন্ধ ও মধুররস সমবেতপদার্থ। অতএব পৃথিবীতে গন্ধের এবং জলে মধুররসের সমবায় আছে। গন্ধ এবং মধুররসের সমবায় এক হইলে জলের গন্ধবত্ত্ব হইতে পারে। মনুষ্যপিণ্ডে মনুষ্যত্ব এবং গোপিণ্ডে গোত্বজাতি আছে। মনুষ্যত্ব এবং গোত্বের সমবায় এক হইলে মনুষ্যপিণ্ডে গোত্ব এবং গোপিণ্ডে মনুষ্যত্ব থাকিতে পারে। অতএব সমবায় এক নহে, নানা।

তার্কিকশিরোমণি আরও কতিপয় পদার্থ খণ্ডন করিয়া কয়েকটি অতিরিক্তপদার্থ স্বীকার করিয়াছেন। কণাদের মতে সংখ্যা গুণপদার্থের অন্তর্গত। তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, সংখ্যা গুণপদার্থ নহে, সংখ্যা একটি স্বতন্ত্র পদার্থ। কারণ এই যে, সংখ্যা গুণপদার্থের অন্তর্গত হইলে গুণাদিতে সংখ্যার প্রতীতি হইতে পারে না। কেন না, বৈশেষিকমতে গুণপদার্থ কেবল দ্রব্যেই থাকে, গুণাদিতে থাকে না, অথচ 'একং রূপম্, দ্বে রূপে' অর্থাৎ এক রূপ, দুই রূপ ইত্যাকারে রূপাদিগুণগতরূপে সংখ্যার প্রতীতি হইতেছে। 'একং রূপম্' এই প্রতীতি ভ্রমাত্মক, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কারণ, শুক্তিকাতে রজতভ্রম হইলে উত্তরকালে যেমন 'নেদং রজতম্' অর্থাৎ ইহা রজত নহে, এইরূপ বাধকপ্রতীতি হয়, সেইরূপ 'একং রূপম্' এই প্রতীতির বাধক কোন প্রতীতি হয় না। অতএব 'একো ঘটঃ' এই প্রতীতির ন্যায় 'একং রূপম্' এই প্রতীতিও যথার্থ বলিতে হইবে। এইজন্য বলিতে হইতেছে যে, সংখ্যা গুণপদার্থ নহে, সংখ্যা একটি স্বতন্ত্র পদার্থ।

যদি বলা হয় যে, যে দ্রব্যে রূপ আছে, ঐ দ্রব্যে সংখ্যাও আছে। সুতরাং রূপের এবং সংখ্যার সমবায় এক অর্থে অর্থাৎ এক দ্রব্যে আছে। সংখ্যা গুণপদার্থ বলিয়া রূপে তাহার সমবায় নাই, অথচ 'একং রূপম্' ইত্যাকারে রূপে সংখ্যার প্রতীতি হইতেছে। এই প্রতীতি সমবায়সম্বন্ধে হইতে পারে না সত্য, কিন্তু একার্থসমবায়সম্বন্ধে হইবার কোন বাধা নাই। কেন না, এক অর্থে কিনা এক বস্তুতে রূপ ও সংখ্যার সমবায় রহিয়াছে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, ঘটত্ব এবং একত্ব উভয়ই ঘটে সমবেত আছে বলিয়া একার্থসমবায়সম্বন্ধে যেমন 'একং ঘটত্বম্' অর্থাৎ

ঘটত্ব এক, এইরূপ প্রতীতি হয়, সেইরূপ ঘটে দ্বিত্ব ও বহুত্বও সমবায়সম্বন্ধে রহিয়াছে বলিয়া একার্থসমবায়সম্বন্ধে 'দ্বে ঘটত্বে, বহূনি ঘটত্বানি' অর্থাৎ দুই ঘটত্ব, বহু ঘটত্ব, এরূপ প্রতীতিও হইতে পারে। তাহা কিন্তু হয় না। কেবল তাহাই নহে, একার্থসমবায়সম্বন্ধে রূপাদিতে সংখ্যার প্রতীতি হইতে পারিলেও ঐ সম্বন্ধে রূপত্বাদিতে সংখ্যার প্রতীতি হইতে পারে না। অথচ 'রূপত্বরসত্বে দ্বে সামান্যে' অর্থাৎ রূপত্ব ও রসত্ব দুইটি সামান্য, এইরূপে রূপত্বাদিতেও সংখ্যার প্রতীতি হইতেছে। অতএব সংখ্যা পদার্থান্তর, উহা গুণপদার্থের অন্তর্গত নহে।

বৈশেষিকমতে গুণাদির সম্বন্ধরূপে যেমন সমবায় অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ অভাবের সম্বন্ধরূপে কোন পদার্থ অঙ্গীকৃত হয় নাই। তার্কিক-শিরোমণি বলেন, ইহা সঙ্গত নহে। রূপাদিমত্তাপ্রতীতির নিমিত্তরূপে যেমন সমবায়পদার্থ অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ অভাববত্তাপ্রতীতির নিমিত্তরূপে বৈশিষ্ট্যনামক পদার্থান্তরও অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত। গুণাদির সম্বন্ধ যেরূপ সমবায়, অভাবের সম্বন্ধ সেইরূপ বৈশিষ্ট্য। যদি বলা হয় যে, স্বরূপসম্বন্ধবিশেষ অভাববত্তাপ্রতীতির নিমিত্ত অর্থাৎ স্বরূপসম্বন্ধ-বিশেষদ্বারাই অভাববত্তাবুদ্ধি হইতে পারে, তাহার জন্য বৈশিষ্ট্যপদার্থ স্বীকার করা নিষ্প্রয়োজন। তাহা হইলে ইহাও বলা যাইতে পারে যে, স্বরূপসম্বন্ধবিশেষদ্বারাই রূপাদিবিশিষ্ট বুদ্ধিও হইতে পারে, তাহার জন্য সমবায়পদার্থ স্বীকার করা নিষ্প্রয়োজন। অতএব সমবায়পদার্থের ন্যায় বৈশিষ্ট্যপদার্থও স্বীকার করা উচিত।

তৃণে ফুৎকার দিলে, অরণী মন্থন করিলে এবং মণিতে রবিকিরণ প্রতিফলিত হইলে অগ্নির উৎপত্তি হয়। অতএব, তৃণফুৎকারসম্বন্ধ, অরণিনির্মন্থনসম্বন্ধ এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধ অগ্নির কারণ, সন্দেহ নাই। কিন্তু এই ত্রিতয়সম্বন্ধের অগ্নিকারণতা সমর্থন করা কিঞ্চিৎ কঠিন হইতেছে। কেন না, সকলেই স্বীকার করিবেন যে, কারণের অভাবে কার্য্য হয় না। ইহাও স্বীকার করিবেন যে, যাহার অভাবে যাহার উৎপত্তি হয়, তাহা তাহার কারণ হইতে পারে না। প্রকৃতস্থলে তৃণফুৎ-কারসম্বন্ধ, অরণীনির্মন্থনসম্বন্ধ এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধ, এই তিনটি স্বতন্ত্র-

স্বতন্ত্ররূপে অগ্নির কারণ, ইহাদের মধ্যে একে অন্যকে অপেক্ষা করে না। সুতরাং ইহাদের মধ্যে একের অভাবে অন্যের দ্বারা অগ্নির উৎপত্তি হইবে, ইহা সহজবোধ্য। তৃণফুৎকারসম্বন্ধের অভাবেও অরণীনির্ম্মন্থনসম্বন্ধ এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধ হইতে অগ্নির উৎপত্তি হইতেছে। এইরূপ অরণীনির্ম্মন্থনসম্বন্ধের অভাবে তৃণফুৎকারসম্বন্ধ এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধ হইতে অগ্নির উৎপত্তি হইতেছে এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধের অভাবে অপর কারণদ্বয় হইতে অগ্নির উৎপত্তি হইতেছে। অতএব বুঝা যাইতেছে যে, উক্ত কারণত্রয় পরস্পর ব্যভিচারী। পরস্পর ব্যভিচার আছে বলিয়া কেহই কারণ হইতে পারে না। এই অনুপপত্তিনিরাসের জন্য পূর্ব্বাচার্য্যেরা অগ্নিগত অবান্তর তিনটি জাতি স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে একজাতীয় অগ্নি তৃণফুৎকারসম্বন্ধজন্য, অপরজাতীয় অগ্নি অরণীনির্ম্মন্থন-সম্বন্ধজন্য, অন্যজাতীয় অগ্নি মণিরবিকিরণসম্বন্ধজন্য। যে-জাতীয় অগ্নি তৃণফুৎকারসম্বন্ধজন্য, সে-জাতীয় অগ্নি অপর কারণদ্বয় হইতে সমুৎপন্ন হয় না। এইরূপ যে-জাতীয় অগ্নি অরণীনির্ম্মন্থনসম্বন্ধজন্য, সে-জাতীয় অগ্নি তৃণফুৎকারসম্বন্ধ বা মণিরবিকিরণসম্বন্ধ হইতে এবং যে-জাতীয় অগ্নি মণিরবিকিরণসম্বন্ধজন্য, সে-জাতীয় অগ্নি তৃণফুৎকারসম্বন্ধ বা অরণী-নির্ম্মন্থনসম্বন্ধ হইতে সমুৎপন্ন হয় না। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে, এক-জাতীয় অগ্নির প্রতি উক্ত তিনটি কারণ নহে। উহারা বিভিন্নজাতীয় অগ্নির প্রতি কারণ। যে-জাতীয় অগ্নির প্রতি তৃণফুৎকারসম্বন্ধ কারণ, তৃণফুৎকারসম্বন্ধের অভাবে সে-জাতীয় অগ্নি কখনই হয় না। এইরূপ অন্যত্রও বুঝিতে হইবে। অতএব ভিন্ন ভিন্ন অগ্নির প্রতি ভিন্ন ভিন্ন কারণ হওয়াতে কারণসকলের পরস্পর ব্যভিচার হইতে পারে না।

তার্কিকশিরোমণি বলেন যে, উক্ত অনুপপত্তিনিরাসের জন্য অগ্নিগত-জাতিত্রয়-কল্পনা গৌরবগ্রস্ত। তদপেক্ষা কারণত্রয়ানুগত একটি শক্তিকল্পনা লাঘব। তৃণফুৎকারসম্বন্ধ, অরণীনির্ম্মন্থনসম্বন্ধ এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধ, ইহারা সকলেই অগ্নির উৎপাদনে সমর্থ। অতএব উহাদের অগ্ন্যুৎপাদিকা শক্তি আছে। ঐ শক্তিই কারণতার অবচ্ছেদক বা নিয়ামক। তাদৃশ-শক্তিমত্ত্বরূপেই তৃণফুৎকারসম্বন্ধাদির অগ্নিকারণতা, তৃণফুৎকারসম্বন্ধত্বাদি-

রূপে নহে। তাহা হইলে আর পরস্পর ব্যভিচারের আপত্তি উঠিতে পারে না। কেন না, শক্তিকারণতাবচ্ছেদক হইলে সিদ্ধ হইতেছে যে, অগ্ন্যুৎপাদকশক্তিবিশিষ্ট পদার্থ অর্থাৎ যাহাতে অগ্ন্যুৎপাদনের শক্তি আছে, তাহাই অগ্নির কারণ। যে-কোন কারণ হইতে অগ্নির উৎপত্তি হউক্ না কেন, অগ্ন্যুৎপাদকশক্তিবিশিষ্ট পদার্থ হইতে অগ্নির উৎপত্তি হইয়াছে, সন্দেহ নাই।

তৃণ, অরণী এবং মণির কারণতা স্বীকার করিতে হইলে লাঘবত তাহাদেরও একশক্তিমত্ত্বরূপেই কারণতা স্বীকার করা উচিত। তাহা হইলে তৃণফুৎকারসম্বন্ধ, অরণীনির্ম্মন্থনসম্বন্ধ এবং মণিরবিকিরণসম্বন্ধ, এই ত্রিতয়সাধারণ একটি এবং তৃণ, অরণী ও মণি, এই ত্রিতয়ানুগত আর একটি, এই দুইটি শক্তি স্বীকার করিতে হইতেছে সত্য, কিন্তু অগ্নিগত জাতিত্রয়-কল্পনা অপেক্ষা কারণগত শক্তিদ্বয়কল্পনাতেও যথেষ্ট লাঘব আছে। অতএব শক্তিপদার্থও স্বীকার করা উচিত হইতেছে। কারণত্ব, কার্য্যত্ব, বিষয়ত্ব, স্বত্ব প্রভৃতি আরও কতিপয় অতিরিক্ত পদার্থ তার্কিক-শিরোমণি স্বীকার করিয়াছেন। তিনি উক্তরূপে কতিপয় পদার্থের খণ্ডন এবং কতিপয় অতিরিক্ত পদার্থ স্বীকার করিয়া উপসংহারে বলিয়াছেন—

অর্থানাং যুক্তিসিদ্ধানাং মদুক্তানাং প্রযত্নতঃ।
সর্ব্বদর্শনসিদ্ধান্তবিরোধো নৈব দূষণম্॥
অর্থা নিরুক্তাঃ সিদ্ধান্তবিরোধেনাপি পণ্ডিতাঃ।
বিনা বিচারং ন ত্যাজ্যা বিচারয়ত যত্নতঃ॥
সর্ব্বশাস্ত্রার্থতত্ত্বজ্ঞান্ নত্বা নত্বা ভবাদৃশান্।
ইদং যাচে মদুক্তানি বিচারয়ত সাদরম্॥

ইহার তাৎপর্য্য এই যে, আমি যুক্তিসিদ্ধ যে সকল পদার্থ বলিয়াছি, তাহা সমস্ত দর্শনের সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধ বটে, কিন্তু সমস্ত দর্শনের সিদ্ধান্তবিরোধ দোষ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। চিরন্তন সিদ্ধান্তের বিরুদ্ধ পদার্থ বলা হইয়াছে বলিয়া বিচার ব্যতিরেকে তাহা পরিত্যাগ করা উচিত নহে। হে পণ্ডিতবর্গ, তোমরা বিচার কর। সমস্ত শাস্ত্রার্থের তত্ত্বজ্ঞ ভবাদৃশ

পণ্ডিতবর্গকে বারবার প্রণাম করিয়া প্রার্থনা করিতেছি, মদুক্ত বিষয় আদরের সহিত বিচার কর।

এতদ্দারা আপাতত বুঝা যাইতে পারে যে, যে-সকল পদার্থের খণ্ডন এবং যে-সকল অতিরিক্ত পদার্থের স্বীকার করা হইয়াছে, তৎসমস্তই তার্কিকশিরোমণির নিজের উদ্ভাবিত। তাহা কিন্তু ঠিক নহে। যে-সকল পদার্থের খণ্ডন এবং যে-সকল অতিরিক্ত পদার্থের অঙ্গীকার করা হইয়াছে, তন্মধ্যে কতগুলি তাঁহার নিজের উদ্ভাবিত হইলেও সকলগুলি তাঁহার নিজের উদ্ভাবিত নহে। কতগুলি পূর্ব্বাচার্য্যদিগের সমুদ্ভাবিত। সাংখ্যাচার্য্যেরা কালপদার্থের খণ্ডন করিয়াছেন। মনের ভৌতিকত্বও কোন কোন পূর্ব্বাচার্য্যের অনুমত। পূর্ব্বাচার্য্যদিগের মধ্যে কেহ কেহ পৃথক্ত্ব ও অন্যোন্যাভাবের ভেদ স্বীকার করেন না। মীমাংসক আচার্য্য-দিগেব মতে বিশেষপদার্থ নাই। বায়ুর স্পার্শনপ্রত্যক্ষও মীমাংসক আচার্য্যগণ স্বীকার করিয়াছেন। সমবায়ের নানাত্বও তাঁহাদের অনুমত। প্রসিদ্ধ মীমাংসকাচার্য্য প্রভাকরের মতে সংখ্যা পদার্থান্তর, উহা গুণপদার্থেব অন্তর্গত নহে। দ্রব্যাদিত্রিতয়ানুগত সত্তা এবং গুণত্বাদিজাতিও মীমাংসক আচায্যদিগেব অনুমত নহে। শক্তি এবং বৈশিষ্ট্যনামক অতিরিক্ত পদার্থদ্বয় মীমাংসক আচার্য্যগণ স্বীকার করিয়াছেন। ঐ সকল আচার্য্য তার্কিকশিরোমণির বহুপূর্ব্ববর্ত্তী, তাহার অকাট্য প্রমা রহিয়াছে। বাহুল্যভয়ে এ স্থলে তাহা প্রদর্শিত হইল না।

দ্বিতীয় বর্ষ সমাপ্ত

CALCUTTA UNIVERSITY

ÇRÍGOPÁLA VASU-MALLIK'S FELLOWSHIP.

1900.

LECTURES

ON

HINDU PHILOSOPHY

(VEDÁNTA)

BY

MAHÁMAHOPÁDHYÁYA

CHANDRAKÁNTA TARKÁLANKÁRA,

LATE

PROFESSOR, CALCUTTA SANSKRIT COLLEGE,
HONOURARY MEMBER,
ASIATIC SOCIETY, &c. &c.

PRINTED BY UPENDRA NÁTHA CHAKRAVARTI,
AT THE SANSKRIT PRESS,
No., [illegible], AMHERST STREET, CALCUTTA. [illegible]

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোসিপের লেক্‌চর।

তৃতীয় বর্ষ।

হিন্দুদর্শন।

(বেদান্ত)

স্তুবন্তি গুর্ব্বীমভিধেয়সম্পদং
বিশুদ্ধিমুক্তেরপরে বিপশ্চিতঃ।
ইতি স্থিতায়াং প্রতিপুরুষং রুচৌ
সুদুর্ল্লভাঃ সর্ব্বমনোরমা গিরঃ॥

মহামহোপাধ্যায়
শ্রীযুক্ত চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার
প্রণীত ও প্রকাশিত

কলিকাতা
৬২ নং আমহার্ষ্ট ষ্ট্রীট্ সংস্কৃত যন্ত্রে
শ্রীউপেন্দ্রনাথ চক্রবর্ত্তী দ্বারা
মুদ্রিত।

শুদ্ধিপত্র।

পৃষ্ঠা	পংক্তি	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
১৪	১৫	করিয়াচেন	করিয়াছেন
১৭	১৮	হস্তীচ্ছায়াই	হস্তিচ্ছায়াই
৩২	৯	কার্ষ্য	কার্য্য
৩৩	২,৮,১০	মনেকে	মনকে
৪২	৩	লোকেকে	লোককে
৪৪	১৫	ঈশ্বরেকে	ঈশ্বরকে
৫১	১৪	লোকেকে	লোককে
৫১	১৬	দৃষ্টি	সৃষ্টি
৬৬	২৩	লোকেকে	লোককে
৭১	৪	ঈশ্বরেকে	ঈশ্বরকে
৭১	১৪	সকলেকেই	সকলকেই
১৭০	২৪	প্রতাতি	প্রতীতি
২৩১	১২	ঐকালে বা কালান্তরে	ঐকালের ন্যায় কালান্তরে

সূচীপত্র।

প্রথম লেক্‌চর।

দ্বিতীয় লেক্‌চর।

তৃতীয় লেক্‌চর।

চতুর্থ লেক্‌চর।

পঞ্চম লেক্‌চর।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

সপ্তম লেক্‌চর।

অষ্টম লেক্‌চর।

কতিপয় আবশ্যকীয় শব্দের সূচী।

লেক্‌চরের উল্লিখিত গ্রন্থের নাম।

ন্যায়দর্শন
মহাভারত
মীমাংসাদর্শন
ঋগ্বেদ
বেদান্তদর্শন
ব্যাকরণ
নিরুক্ত
ছান্দোগ্য উপনিষৎ
আয়ুর্ব্বেদ
সিদ্ধান্তবিন্দু
সিদ্ধান্তবিন্দুটীকা
পাতঞ্জলদর্শন
ব্রহ্মবিদ্যাভরণ
ন্যায়মঞ্জরী
সাংখ্যসার
সুরেশ্বরবার্ত্তিক
বিবরণোপন্যাস
বিবরণপ্রমেয়সংগ্রহ

লেক্‌চরের উল্লিখিত গ্রন্থকর্ত্তার নাম।

চার্ব্বাক
গৌতম
জৈমিনি
কালিদাস
ভাষ্যকার
নৈয়ায়িক
মীমাংসাভাষ্যকার
শবরস্বামী
উদয়নাচার্য্য
বাচস্পতিমিশ্র
পতঞ্জলি
শঙ্করাচার্য্য
তার্কিকশিরোমণি রঘুনাথ
ব্রহ্মানন্দ সরস্বতী
সিদ্ধগুরু
তাৎপর্য্যটীকাকার
বেদব্যাস
মীমাংসাকাচার্য্য প্রভাকর
জয়ন্তভট্ট
মীমাংসকাচার্য্য ভট্ট
বিজ্ঞান ভিক্ষু
পদ্মপাদাচার্য্য
প্রকাশাত্মযতি
বিদ্যারণ্যমুনি
সুরেশ্বর
বিশ্বনাথ পঞ্চানন
রামানন্দ সরস্বতী
বার্ত্তিককার

বাবু শ্রীগোপালবসুমল্লিকের

ফেলোসিপের লেকচর।

তৃতীয় বর্ষ।

প্রথম লেকচর।

আত্মা।

দেহাত্মবাদ, ইন্দ্রিয়াত্মবাদ ও প্রাণাত্মবাদ নিরাকৃত এবং আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয় ও প্রাণ হইতে ভিন্ন পদার্থ ইহা সমর্থিত হইয়াছে। এখন আপত্তি হইতে পারে যে আত্মা দেহ, ইন্দ্রিয় ও প্রাণ হইতে ভিন্ন হইলেও মন হইতে ভিন্ন নহে। মনই আত্মা। মনের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিবার হেতু নাই। অতিরিক্ত আত্মবাদীদিগের মতেও মনের অস্তিত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। তবেই দাঁড়াইতেছে যে মনের অস্তিত্বে বিবাদ নাই। মনের অস্তিত্ব উভয়বাদী সিদ্ধ। মনের অতিরিক্ত আত্মার অস্তিত্ব বিবাদগ্রস্ত। কেননা যাঁহারা মনের আত্মত্ব স্বীকার করেন, তাঁহারা মনের অতিরিক্ত আত্মা মানেন না। পক্ষান্তরে যাঁহারা মনের অতিরিক্ত আত্মা মানেন, তাঁহারা মনের অস্তিত্ব না মানিয়া পারেন না। অতএব লাঘবতঃ উভয়বাদিসিদ্ধ মনকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা উচিত। অতিরিক্ত আত্মবাদীদিগের মতে

আত্মা ও মন এই দুইটী পদার্থ স্বীকার করিতে হয়। মনের আত্মত্ববাদীদিগের মতে একমাত্র মন স্বীকার করিলে এবং তাহাকে আত্মা বলিয়া ধরিয়া লইলেই সমস্ত অনুপপত্তি নিরাকৃত হইতে পারে। অতএব মনের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিবার প্রমাণ নাই। অধিকন্তু যে সকল হেতু বলে দেহাদির অতিরিক্ত আত্মা সমর্থিত হয়, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও ঐ সকল হেতুর সম্পূর্ণ উপপত্তি হইতে পারে। যে সকল অনুপপত্তি বলে দেহাদির আত্মত্ব নিরাকৃত হইয়াছে, সে সকল অনুপপত্তি বলে মনের আত্মত্ব নিরাকৃত হয় না, কেননা মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে সে সমস্ত অনুপপত্তি হইতেই পারে না। কেন হইতে পারে না, তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে।

দেহাত্মবাদে প্রথম অনুপপত্তি এই যে দেহের চেতনা স্বীকার করিলে দেহাবয়বেরও চেতনা স্বীকার করিতে হয়। যেহেতু দেহ ভৌতিক পদার্থ। চেতনা বিশেষ গুণ। ভৌতিক পদার্থের বিশেষ গুণ কারণগুণপূর্ব্বক হইয়া থাকে। ভৌতিক পদার্থের কারণে যে বিশেষ গুণের অস্তিত্ব নাই, ভৌতিক পদার্থে সে বিশেষ গুণের অস্তিত্ব থাকিতে পারে না। পক্ষান্তরে দেহাবয়বে চেতনা স্বীকার করিলে এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ স্বীকার করিতে হয়। তাহা গৌরবগ্রস্ত ও অনুভববিরুদ্ধ। অধিকন্তু অনেক চেতনের ঐকমত্য প্রায় দেখা যায় না। সুতরাং এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ স্বীকার করিলে এবং ঐ চেতনদিগের পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছার উৎপত্তি হইলে শরীর

উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইতে পারে। মনের চেতনা স্বীকার করিলে এ সকল অনুপপত্তি হয় না। কারণ, প্রাচীন দার্শনিক আচার্য্যদিগের মতে মন অভৌতিক পদার্থ, ভৌতিক নহে। সুতরাং মনের চেতনা কারণগুণপূর্ব্বক হইবে এ আপত্তি উঠিতেই পারে না। কেননা, ভৌতিক পদার্থের বিশেষ গুণ কারণগুণপূর্ব্বক হইবে ইহাই নিয়ম। মন যখন ভৌতিক পদার্থ নহে, তখন মনের বিশেষ গুণ অর্থাৎ চেতনা কারণ গুণপূর্ব্বক হইবে, ইহার কোনও কারণ নাই। প্রত্যুত ন্যায়দর্শনের মতে মন নিরবয়ব ও নিত্য। মনের অবয়ব বা কারণ আদৌ নাই। অতএব এক দেহে অনেক চেতনের সমাবেশ এবং তন্নিবন্ধন কদাচিৎ শরীর উন্মথিত বা নিষ্ক্রিয় হইবার আপত্তি আকাশকুসুমের ন্যায় নিতান্ত অলীক ও একান্ত অসম্ভব।

পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণের অনুপপত্তি দেহাত্মবাদের অপর দোষ। বাল্যাবস্থায় যে বিষয়ের অনুভব করা যায়, বৃদ্ধাবস্থায় তাহার স্মরণ হইয়া থাকে। দেহাত্মবাদে এই স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, বাল্যাবস্থার শরীর আর বৃদ্ধাবস্থার শরীর এক নহে। যিনি যাহা অনুভব করিয়াছেন, তিনিই তাহা স্মরণ করিতে পারেন। অন্যের অনুভূত বস্তু অন্যের স্মৃতিপথে উদিত হয় না। বাল্যাবস্থার শরীর অনুভব করিয়াছে বটে, কিন্তু সে স্মরণ করিতেছে না। বৃদ্ধাবস্থার শরীর স্মরণ করিতেছে। বৃদ্ধাবস্থার শরীর কিন্তু তাহা অনুভব করে নাই। এই জন্য বাল্যাবস্থার শরীর যাহা অনুভব করিয়াছে, বৃদ্ধাবস্থার শরীর তাহা স্মরণ করিতে

পারে না। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এ আপত্তি অনায়াসে নিরাকৃত হয়। কারণ, বাল্যাবস্থা এবং বৃদ্ধাবস্থায় শরীরের ভেদ আছে সত্য, কিন্তু মনের ভেদ নাই। বাল্যাবস্থায় যে মন ছিল, বৃদ্ধাবস্থাতেও সেই মন থাকে, অবস্থাভেদে শরীরের ভেদ হইলেও মনের ভেদ হয় না। সুতরাং মন আত্মা হইলে সম্যক্‌রূপে স্মরণের উপপত্তি হয়। এবং, **যোঽহং বাল্যে পিতরাবন্বভবং সএবৈতর্হি প্রণপ্তৄননুভবামি**। যে আমি বাল্যকালে পিতামাতাকে দেখিয়াছিলাম, সেই আমি এখন অর্থাৎ বৃদ্ধাবস্থায় প্রপৌত্রদিগকে দেখিতেছি। এই অনুভবও মনের আত্মত্বপক্ষে সর্ব্বথা উপপন্ন হইতে পারে। কারণ, অবস্থাদ্বয়েই অর্থাৎ বাল্যাবস্থা এবং বৃদ্ধাবস্থাতে মনের একত্ববিষয়ে বিবাদ নাই বলিয়া উক্ত অনুভবের কোন ব্যাঘাত হইতে পারে না।

আত্মা দেহ নহে দেহ হইতে ভিন্ন, এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইবার একটী হেতু এই। দেখিতে পাওয়া যায় যে পুরুষের ইচ্ছানুসারে লোষ্ট নিক্ষিপ্ত হয়, অর্থাৎ লোষ্টের ক্রিয়া হয়। ছেত্তার ইচ্ছানুসারে পরশুর ক্রিয়া হয়। ধানুষ্কের ইচ্ছানুসারে বাণ নিক্ষিপ্ত হয়। যোদ্ধার ইচ্ছানুসারে অসি পরিচালিত হয়। দেখা যাইতেছে যে অন্যের ইচ্ছা অন্যের ক্রিয়ার কারণ হইয়া থাকে। ইচ্ছা নিজের আশ্রয়ে ক্রিয়া জন্মায় না। অপর বস্তুতে ক্রিয়া জন্মাইয়া থাকে। শরীরের ক্রিয়া প্রত্যক্ষসিদ্ধ। অতএব অনুমান করা যাইতে পারে যে শরীরের ক্রিয়াও শরীরের ইচ্ছা অনুসারে হয় না। অপর কোন পদার্থের ইচ্ছা অনুসারে হইয়া

থাকে। যাহার ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া হয়, সেই আত্মা, শরীর আত্মা নহে। এই হেতুবলে শরীরের অতিরিক্ত আত্মা সিদ্ধ হয় বটে, কিন্তু তদ্দারা মনের অতিরিক্ত আত্মা সিদ্ধ হইতে পারে না। মনের ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া হয়, এ কথা বলিলে কোন দোষ হইতে পারে না।

চেতনা শরীরের স্বাভাবিক গুণ নহে। উহা আগন্তুক অর্থাৎ নিমিত্তান্তরপ্রযোজ্য। অপর কোন বস্তু চেতনার হেতু, তদ্দারা শরীরে চেতনার আবির্ভাব হয়। যদ্দারা শরীরে চেতনার আবির্ভাব হয়, চেতনা তাহার গুণ হওয়াই সঙ্গত। কারণ, জীবচ্ছরীরে সেই বস্তুর সংবন্ধ আছে বলিয়া তাহাতে চেতনার আবির্ভাব হয়। মৃত শরীরে ঐ বস্তুর সংবন্ধ বিচ্ছিন্ন হয় বলিয়া শরীর থাকিলেও তৎকালে তাহাতে চেতনার আবির্ভাব হইতে পারে না। এইরূপ অন্বয় ও ব্যতিরেক দ্বারা চেতনা বস্ত্বন্তরের গুণ বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়াই সঙ্গত। শরীরের গুণ বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়া সঙ্গত নহে। এই যুক্তি অনুসারে চেতনা শরীরের গুণ নহে, আত্মার গুণ এই সিদ্ধান্ত নির্দ্ধারিত হইয়াছে। কিন্তু মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এই সিদ্ধান্তের কোন ক্ষতি হয় না। সিদ্ধ হইয়াছে যে চেতনার আশ্রয় শরীর নহে আত্মা। কিন্তু সেই আত্মা মন, মন হইতে অতিরিক্ত কোন পদার্থ নহে। আত্মা শব্দটী মনের নামান্তর মাত্র। এ কথা অনায়াসে বলা যাইতে পারে।

যে সকল হেতুবলে দেহাত্মবাদ নিরাকৃত হইয়াছে, সে

সকল হেতু বলে মনের আত্মত্ব নিরাকৃত হইতে পারে না, তাহা প্রদর্শিত হইল। যে সকল হেতুবলে ইন্দ্রিয়াত্মবাদ নিরাকৃত হইয়াছে, সে সকল হেতুবলেও মনের আত্মত্ব নিরাকৃত হইতে পারে না, তাহা সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইতেছে। ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয় ভিন্ন ভিন্ন বিষয়ের গ্রহণের কারণ। চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা রূপ, ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধ, রসনেন্দ্রিয় দ্বারা রস, শ্রবণেন্দ্রিয় দ্বারা শব্দ এবং ত্বগিন্দ্রিয় দ্বারা স্পর্শ গৃহীত হয়। একটী ইন্দ্রিয় একটী মাত্র বিষয়ের গ্রহণ করিতে সক্ষম। কোন ইন্দ্রিয়ই একাধিক বিষয়ের গ্রহণ করিতে পারে না। অথচ, **যোঽহমিদমদ্রাক্ষং স এবৈনং স্পৃশামি**, অর্থাৎ যে আমি এই বস্তুটী দেখিয়াছিলাম, সেই আমি এখন তাহা স্পর্শ করিতেছি। এতাদৃশ অনুভব সর্ব্বজনপ্রসিদ্ধ। ঐ অনুভবে দর্শন ও স্পর্শনের এক কর্ত্তার প্রতিসন্ধান হইতেছে। ইন্দ্রিয়াত্মবাদে তাহা হইতে পারে না। কারণ, ইন্দ্রিয়াত্মবাদে দর্শন ও স্পর্শনের কর্ত্তা এক নহে ভিন্ন ভিন্ন। চক্ষুরিন্দ্রিয় দর্শনের এবং ত্বগিন্দ্রিয় স্পর্শনের কর্ত্তা। আরও দেখিতে পাওয়া যায় যে, যে ব্যক্তি কোন সময়ে কোন ফলের অম্লরস আস্বাদন করিয়াছে, সেই ব্যক্তি কালান্তরে তজ্জাতীয় কোন ফল দেখিলে, তাহার দন্তোদকপ্লব অর্থাৎ তাহার দন্তমূলে উদকের আবির্ভাব হয়। ইহার কারণ এই যে, পরিদৃষ্ট ফলের রূপবিশেষ বা গন্ধবিশেষের অনুভব করিয়া তৎ-সহচরিত অম্লরসের অনুমান করা হয়। কেননা ঐ জাতীয় ফলের অম্লরস পূর্ব্বে আস্বাদিত হইয়াছিল।

এইরূপে অম্লরসের অনুমিতি হইলে, পরে অনুমিত অম্লরস-বিষয়ে গর্দ্ধি বা অভিলাষ সমুৎপন্ন হয়। ঐ অভিলাষ দন্তোদকপ্লবের হেতু। ইন্দ্রিয়াত্মবাদে তাহা হইতে পারে না। কেননা, রূপবিশেষের অনুভব চক্ষুরিন্দ্রিয়ের এবং গন্ধবিশেষের অনুভব ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের কার্য্য। রসের অনুভব উক্ত ইন্দ্রিয়দ্বয়ের কার্য্য নহে। উহা রসনেন্দ্রিয়ের কার্য্য। রূপবিশেষ বা গন্ধবিশেষের সহিত রসবিশেষের সাহচর্য্য গৃহীত না হইলে, রূপবিশেষ বা গন্ধবিশেষ দ্বারা রসবিশেষের অনুমিতি হইতে পারে না। যে ব্যক্তি মহানসাদিতে বহ্নি ও ধূমের সাহচর্য্য গ্রহণ করে নাই, পর্ব্বতাদিতে ধূম দৃষ্ট হইলেও সে তদ্দ্বারা বহ্নির অনুমিতি করিতে পারে না। একটী ইন্দ্রিয় যখন রূপবিশেষের বা গন্ধবিশেষের এবং রসবিশেষের গ্রহণ করিতে সক্ষম নহে, তখন রূপ-বিশেষের বা গন্ধবিশেষের অনুভবদ্বারা রসবিশেষের অনুমান একান্ত অসম্ভব। এক ব্যক্তি একটী ফলের রূপবিশেষ মাত্র দর্শন করিয়াছে, তাহার গন্ধবিশেষের আঘ্রাণ বা রসবিশেষের আস্বাদন করে নাই। অন্য ব্যক্তি ঐ ফলের গন্ধবিশেষের আঘ্রাণ মাত্র করিয়াছে, রূপ-বিশেষের দর্শন বা রসবিশেষের আস্বাদন করে নাই। অপর ব্যক্তি ফলের রসবিশেষের আস্বাদন মাত্র করিয়াছে। রূপবিশেষের দর্শন বা গন্ধবিশেষের আঘ্রাণ করে নাই। ইহাদের মধ্যে কোন ব্যক্তিই রূপদর্শনে বা গন্ধের আঘ্রাণে রসের অনুমান করিতে পারে না। কেননা, কোন ব্যক্তিই রূপের বা গন্ধের সহিত রসের সাহচর্য্য অনুভব

করে নাই। ইন্দ্রিয়াত্মবাদে প্রস্তাবিত বিষয়েও ঠিক সেইরূপ রূপ বা গন্ধের গ্রহণে রসের অনুমিতি হইতে পারে না। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এ সকল দোষ হয় না। মন এক। সেই মন চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা রূপের দর্শন, ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধের আঘ্রাণ এবং রসনেন্দ্রিয় দ্বারা রসের আস্বাদন করিয়াছে। সুতরাং রূপবিশেষের বা গন্ধবিশেষের সহিত রসবিশেষের সাহচর্য্যও গ্রহণ করিয়াছে। এই জন্য মন রূপদর্শন বা গন্ধের আঘ্রাণ দ্বারা রসের অনুমান করিতে সম্পূর্ণ সক্ষম। এবং মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে দর্শন ও স্পর্শন বিভিন্ন ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সম্পন্ন হইলেও উভয়ের কর্ত্তা মন। সুতরাং দর্শনজ্ঞান এবং স্পর্শনজ্ঞানের এককর্ত্তৃকত্ব-প্রতিসন্ধানেরও কোন ব্যাঘাত হয় না।

পুরুষ নিদ্রিত হইলে ইন্দ্রিয়বর্গও নিদ্রিত হয়। অর্থাৎ নিদ্রাকালে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের ক্রিয়া থাকে না। কিন্তু প্রাণ নিদ্রিত হয় না। প্রাণ জাগ্রতই থাকে। অর্থাৎ প্রাণের ক্রিয়া শ্বাস প্রশ্বাস নিদ্রাকালেও অবিকল থাকে। প্রাণ আত্মা হইলে প্রাণই ইন্দ্রিয়বর্গের পরিচালক হইবে। যখন নিদ্রাকালেও প্রাণের ক্রিয়ার অভাব হয় না, অর্থাৎ প্রাণ যখন নিজক্রিয়া করিতে থাকে, তখন তাহার তৎকালে ইন্দ্রিয়-পরিচালনা না করিবার কোন কারণ নাই। আমি যখন নিজের কর্ত্তব্য কার্য্য করি, তখন অবশ্যই আবশ্যক মত ইন্দ্রিয়ের পরিচালনাও করিয়া থাকি। প্রাণ যখন নিজের কর্ত্তব্য কার্য্য করি-

তেছে, তখন ইন্দ্রিয়ের কার্য্য না হইবার হেতু দেখা যায় না। পুরুষ গাঢ়নিদ্রায় সমাচ্ছন্ন হইলেও প্রাণের নিজ-ক্রিয়ার কোনরূপ ব্যতিক্রম ঘটে না। অথচ প্রাণের সংবোধন করিলে প্রাণ তাহা বুঝিতে পারে না। সুপ্ত পুরুষ উত্থিত হয় না। প্রাণ আত্মা হইলে এরূপ হইত না। কেননা, প্রাণ যখন সুপ্ত নহে নিজের ক্রিয়া করিতেছে, তখন তাহার সংবোধনে উত্থিত হইবার কথা। এই হেতুতে প্রাণের আত্মত্ব নিরাকৃত হইয়াছে। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে এ দোষ হইতে পারে না। কারণ, নিদ্রাবস্থায় চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের ন্যায় মনও সুপ্ত হয়। সুতরাং সংবোধন মাত্রে উত্থিত না হওয়া কোন অংশে অসঙ্গত বলা যাইতে পারে না। যে সকল হেতুবলে দেহ, ইন্দ্রিয় ও প্রাণের আত্মত্ব নিরাকৃত এবং অতিরিক্ত আত্মা অঙ্গীকৃত হইয়াছে, তাহার কয়েকটী মাত্র প্রধান হেতুর আলোচনা করিয়া দেখা গেল যে মন আত্মা বলিয়া অঙ্গীকৃত হইলে ঐ সকল হেতুর কোন অসঙ্গতি হয় না। এতদ্দ্বারা অপরাপর হেতুরও অনুপপত্তি হয় না ইহা সুধীগণ অনায়াসে বিবেচনা করিতে পারিবেন বলিয়া বাহুল্য ভয়ে অপরাপর হেতুর আলোচনা করা হইল না। অতএব মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে যখন সমস্ত অনুপ-পত্তি নিরাকৃত হয়, তখন মনের অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিবার কোনও প্রমাণ নাই। অতএব মনই আত্মা। তদতিরিক্ত আত্মা নাই।

এ স্থলে একটী কথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না।

অনেকে হয়ত বলিবেন যে মন আত্মা ইহা পাশ্চাত্য সিদ্ধান্ত। প্রাচ্য অর্থাৎ ভারতীয় পণ্ডিতগণ, মন আত্মা, এ সিদ্ধান্ত অবগত ছিলেন না। ইহা ঠিক নহে। মন আত্মা, এ কল্পনা প্রাচ্য পণ্ডিতদিগের নিকট নূতন জিনিষ নহে। ঐ কল্পনা তাঁহাদের গোচরীভূত ছিল। চার্ব্বাকের এক শাখা ঐ সিদ্ধান্তে উপনীত হন। বহুকাল পূর্ব্বে চার্ব্বাকের আবির্ভাব হইয়াছিল। ন্যায়-দর্শনপ্রণেতা গৌতম চার্ব্বাকের মত খণ্ডন করিয়াছেন। মহাভারতে চার্ব্বাকের মতের উল্লেখ আছে। দিগ্বিজয়ী আলেক্‌জাণ্ডর দিগ্বিজয় উপলক্ষে ভারতে আগমন করিয়াছিলেন। এবং তাঁহার সঙ্গীয় পণ্ডিতগণ ভারতীয় পণ্ডিতদিগের শিষ্যত্ব স্বীকার করিয়াছিলেন। কেবল তাহাই নহে। রাজনৈতিক কারণেও বহুকাল পূর্ব্বে গ্রীক্ পণ্ডিতগণ ভারতে আগমন করিতেন। এ সকল কথা ঐতিহাসিকদিগের অবিদিত নাই। মন আত্মা এ কল্পনা বিষয়ে কোন্ দেশীয় পণ্ডিতগণ উত্তমর্ণ এবং কোন্ দেশীয় পণ্ডিতগণ অধমর্ণ, তাহা ঐতিহাসিকদিগের নিকট ব্যাখ্যা করিতে যাওয়া বিড়ম্বনা মাত্র। প্রদর্শিত হইবে যে, ন্যায়-দর্শন প্রণেতা গৌতম তাঁহার ন্যায়দর্শনে মনের আত্মত্ব আশঙ্কা করিয়া তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। দেখা যাইতেছে যে, প্রাচ্য দার্শনিকগণের যাহা পূর্ব্বপক্ষ, প্রতীচ্য দার্শনিকগণ তাহা সিদ্ধান্ত বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। কেবল এস্থলে নহে। অনেক স্থলে প্রাচ্য পণ্ডিতগণ যাহা পূর্ব্বপক্ষ রূপে উপন্যস্ত করিয়া খণ্ডন করিয়াছেন, প্রতীচ্য পণ্ডিতগণ

তাহাই সিদ্ধান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন। মীমাংসাদর্শন-প্রণেতা জৈমিনির মতে বেদ নিত্য। উহা মনুষ্যনির্ম্মিত নহে। অধিক কি, জৈমিনির মতে শব্দ নিত্য পদার্থ, তাহার উৎপত্তি বা বিনাশ নাই। প্রদীপ দ্বারা অন্ধকারস্থিত পূর্ব্ব-সিদ্ধ ঘটের অভিব্যক্তির ন্যায় কণ্ঠ ও তালু প্রভৃতি প্রদেশে বায়ুর অভিঘাত হইলে পূর্ব্বসিদ্ধ শব্দের অভিব্যক্তি হয় অভিনব শব্দের উৎপত্তি হয় না। শব্দ যখন নিত্য, তখন শব্দরাশি স্বরূপ বেদের অনিত্যত্বের আশঙ্কাই হইতে পারে না। প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের মতে জৈমিনির সিদ্ধান্ত ভ্রমাত্মক বলিয়া বিবেচিত হইয়াছে। তাঁহাদের মতে ঋগ্বেদের ন্যায় প্রাচীন সাহিত্য পৃথিবীতে না থাকিলেও উহা খ্রীষ্টের কয়েক শত বৎসরেব পূর্ব্বে রচিত হইয়াছিল মাত্র। তাঁহারা বলেন বেদে নানারূপ ঘটনার ও অনেক ব্যক্তির নামের উল্লেখ আছে। ঐ সকল ঘটনা ও ব্যক্তির উৎপত্তির পরে ঐ সকল বেদাংশ রচিত হইয়াছিল, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। রাম জন্মিবার ষাট্ হাজার বৎসর পূর্ব্বে রামায়ণ রচিত হইয়াছিল, এরূপ কথা এতদ্দেশের আপামর সাধারণ্যে প্রচলিত থাকিলেও পাশ্চাত্য পণ্ডিতেরা যোগপ্রভাব মানেন না। তাঁহারা ঐরূপ কথা নিতান্ত অসঙ্গত ও একান্ত অসম্ভব বলিয়া বিবেচনা করেন।

ববরঃ প্রাবাহণিরকামযত। শ্বেতকেতুর্হারুণেয় আস।

অর্থাৎ প্রবহণের পুত্র ববর কামনা করিয়াছিলেন। আরুণির পুত্র শ্বেতকেতু ছিলেন। পাশ্চাত্য পণ্ডিতেরা বিবেচনা

করেন যে প্রবহণ ও তৎপুত্র ববর এবং আরুণি ও তৎপুত্র শ্বেতকেতুর জন্মিবার পূর্ব্বে ঐ সকল গ্রন্থাংশ রচিত হইতে পারে না। উহা অবশ্য তাহাদের জন্মের পরে রচিত হইয়াছে। এতদ্দারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে বেদ মনুষ্যরচিত। উহা নিত্য নহে।" পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের এই সিদ্ধান্ত ভারতীয় পণ্ডিতদিগের নিকট নূতন বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। সিদ্ধান্তরূপে নহে, কিন্তু পূর্ব্বপক্ষ-রূপে ঐ মত প্রাচ্য পণ্ডিতদিগের সুপরিজ্ঞাত। সম্ভবত চার্ব্বাক্ ঐ মতের আবিষ্কর্ত্তা। মীমাংসা দর্শনে ভগবান্ জৈমিনি বেদের নিত্যত্ব সংস্থাপন করিয়া ঐ সকল হেতুতে বেদের অনিত্যত্ব আশঙ্কা করিয়াছেন, এবং ঐ আশঙ্কার সমাধানও করিয়াছেন। জৈমিনির মতে অভিলষিত বিষয় বুঝাইবার জন্য অখ্যায়িকাগুলি পরিকল্পিত। উহার যাথার্থ্য নাই। অধিকন্তু বেদ-শব্দ হইতে প্রপঞ্চের সৃষ্টি হইয়াছে। বেদে যাহা নাই, তাহার সৃষ্টি হয় নাই, হইতে পারে না। যাহা অলীক, তাহার সৃষ্টি অসম্ভব। শব্দপূর্ব্বক সৃষ্টি বেদান্ত দর্শনেও স্পষ্ট ভাষায় সমর্থিত হইয়াছে। আখ্যায়িকা বা বৃত্তান্তের অন্বাখ্যান অর্থবাদ মাত্র। জৈমিনির মতে অর্থ-বাদের স্বার্থে প্রামাণ্য নাই। বিহিতের প্রশংসা এবং নিষিদ্ধের অপ্রশংসাই অর্থবাদের তাৎপর্য্য বিষয়। প্রশংসা দ্বারা প্ররোচিত হইয়া বিহিত বিষয়ে লোকের প্রবৃত্তি এবং অপ্রশংসা দ্বারা নিষিদ্ধ বিষয় হইতে নিবৃত্তি হয়। মীমাংসা দর্শনের অর্থবাদাধিকরণে ইহা সুন্দররূপে সমর্থিত হইয়াছে। সংস্কৃত ভাষায় অর্থবাদের প্রচুর প্রয়োগ দেখিতে

পাওয়া যায়। মহাকবি কালিদাস অন্ধকারের বর্ণনাস্থলে বলিয়াছেন যে

सूचिभेद्यैस्तमोभिः।

অর্থাৎ অন্ধকার সূচিভেদ্য। ইহার তাৎপর্য্য এরূপ নহে যে অন্ধকার সূচি দ্বারা ভেদযোগ্য। অন্ধকার অতীব প্রগাঢ়, ইহা বুঝানই ঐ বাক্যের উদ্দেশ্য। এই তাৎপর্য্যের প্রতি অনুধাবন না করিয়া কোন পণ্ডিতাভিমানী সিদ্ধান্ত করিতে পারেন যে, কালিদাস বুঝিয়াছিলেন যে, অন্ধকারকে সূচী দ্বারা ভেদ করা যায়। সাবয়ব কঠিন পদার্থই সূচীভেদ্য হইতে পারে। কালিদাস অন্ধকারকে সাবয়ব কঠিন পদার্থ বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। অতএব তিনি বোকা। কিন্তু তাঁহার সিদ্ধান্ত যে ঠিক নহে, তদ্দ্বারা তিনি যে নিজেরই অজ্ঞতার পরিচয় দিয়াছেন, তদ্বিষয়ে বাক্যব্যয় নিষ্প্রয়োজন।

वनस्पतयः सत्रमासत।

অর্থাৎ বনস্পতিরা সত্র করিয়াছিল, এইরূপ অসঙ্গত বাক্য এবং অপরাপর অর্থবাদ দর্শন করিয়া বেদের উন্মত্ত-প্রলাপতুল্যত্ব এবং আধুনিকত্ব সিদ্ধান্ত করিতে পারা যায় বটে। কিন্তু এই সিদ্ধান্তও পূর্ব্বোল্লিখিত সিদ্ধান্ত অপেক্ষা অধিক মূল্যবান্ নহে। কেননা,

वनस्पतयः सत्रमासत

ইত্যাদি বাক্যের তাৎপর্য্য অন্যরূপ। ভাষ্যকার বলেন,

वनस्पतयः सत्रमासत इत्येवमादयोऽपि नानुपपन्नाः, स्तुतयोह्येताः सत्रस्य। वनस्पतयोनामाचेतना इदं सत्रमुपा-

वितवन्तः किं पुनर्विद्वांसो ब्राह्मणाः। नक्तया लोके सन्ध्यायां मृगा अपि न चरन्ति किं पुनर्विद्वांसो ब्राह्मणा इति।
ইহার তাৎপর্য্য এই। **वनस्पतयः सत्रमासत** ইত্যাদি বাক্যও অনুপপন্ন হয় না। যেহেতু, এগুলি সত্রের স্তুতি। বনস্পতি সকল অচেতন, তাহারাও এই সত্র উপাসনা করিয়াছে। বিদ্বান্ ব্রাহ্মণেরা ইহার উপাসনা করিবে তাহার আর কথা কি? লোকেও বলিয়া থাকে যে, সন্ধ্যা সময়ে মৃগগণও বিচরণ করে না, বিদ্বান্ ব্রাহ্মণেরা সন্ধ্যাকালে বিচরণ করিবে না, তাহার আর কথা কি? বৈদিক ববর প্রভৃতি শব্দের অর্থ অন্যরূপ। তদ্দর্শনে অপর ব্যক্তিরও ববরাদি নাম হইতে পারে। ইদানীন্তন স্বর্ণলতা লবঙ্গলতা প্রভৃতি নামের ছড়াছড়ি দেখা যায় বটে, কিন্তু কিছুকাল পূর্ব্বে দেবতার সহস্র নাম পর্য্যালোচনা করিয়া পুত্র কন্যার নাম মনোনীত করা হইত। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা ইহার প্রতিবাদ করিয়াচেন। পাশ্চাত্য পণ্ডিত-দিগের ন্যায় তাঁহারা বলেন যে বেদে আদিমান্ পদার্থের অর্থাৎ ব্যক্তিবিশেষের বা ঘটনা বিশেষের উল্লেখ আছে বলিয়াই বেদ আদিমান্, অনাদি নহে অর্থাৎ নিত্য নহে। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা বলেন যে বেদ নিত্য না হইলেও মনুষ্যকৃত নহে, বেদ ঈশ্বর প্রণীত। আধুনিক গ্রন্থে এই গ্রন্থ অমুকের কৃত এইরূপ নির্দ্দেশ দেখিয়া যেমন ব্যক্তি-বিশেষকে গ্রন্থবিশেষের কর্ত্তা বলিয়া অবগত হওয়া যায়, সেইরূপ ঈশ্বর বেদ সৃষ্টি করিয়াছেন, বেদেই এইরূপ নির্দ্দেশ দেখিতে পাওয়া যায়। সুতরাং বেদ ঈশ্বর প্রণীত,

ইহা নির্ব্বিবাদে প্রতিপন্ন হইতেছে। বেদের প্রামাণ্য বিষয়ে ভিন্ন ভিন্ন দার্শনিকগণ স্ব স্ব মতানুসারে বিস্তর যুক্তি ও অন্যান্য প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন। তাহা বর্ত্তমান প্রস্তাবের আলোচ্য বিষয় নহে। আবশ্যক হইলে তাহা প্রস্তাবান্তরে আলোচিত হইতে পারে।

এস্থলে এ কথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না যে, লৌকিক ব্যাকরণের সাহায্যে বেদের অর্থ নির্ণয় করিতে গেলে ভুল হইবে সন্দেহ নাই। বৈদিক ব্যাকরণ, বৈদিক ভাষার রীতি প্রভৃতি পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে বিবেচনা করিয়া তদনুসারে বেদের অর্থ নির্ণয় করিবার চেষ্টা করা উচিত। দুর্ভাগ্যক্রমে পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ বৈদিক ভাষার রীতি নীতির প্রতি সবিশেষ লক্ষ্য করা তত আবশ্যক মনে করেন না। প্রত্যুত পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ প্রাচীন কালের অপরিস্ফুট ইতিহাস বোধে বেদের অনুশীলন করেন। বেদ হইতে ঐতিহাসিক সত্য আবিষ্কার বিষয়ে সমধিক ব্যগ্রতা এবং নৈপুণ্য প্রদর্শন করিয়া থাকেন। তাঁহাদের মতে বেদাধ্যয়ন প্রাচীন ঐতিহাসিক-সত্য নিষ্কাশনের উপায় মাত্র। মীমাংসা ভাষ্যকার আচার্য্য শবরস্বামী বেদের ঐতিহাসিকত্ব স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে একমাত্র ধর্ম্মই বেদপ্রতিপাদ্য। অধিকাংশ দার্শনিকগণও এই মতের অনুসরণ করিয়াছেন। সুতরাং প্রাচ্য ও প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের বেদাধ্যয়ন, পূর্ব্ব ও পশ্চিম সমুদ্রের ন্যায়, আলোক ও অন্ধকারের ন্যায়, এবং দিবা ও রাত্রির ন্যায় পরস্পর বিপরীত ভাবাপন্ন। কোন কোন বৈদিক আচার্য্য স্থলবিশেষে বেদের সহিত ইতিহাসের

সংশ্রব আছে ইহা স্বীকার করিয়াছেন সত্য, কিন্তু তাঁহারা বেদের আধুনিকত্ব বা মনুষ্যকৃতত্ব স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদের মতেও বেদরাশি নিত্য বা ঈশ্বর প্রণীত। তাঁহাদের মতেও বেদশব্দ হইতে জগতের সৃষ্টি হইয়াছে। নিত্য বা ঈশ্বর প্রণীত বেদে ভবিষ্যৎ কালীন ঐতিহাসিক ঘটনার উল্লেখ থাকা কিছুমাত্র বিস্ময়ের বিষয় হইতে পারে না।

সে যাহা হউক। প্রাচ্য আচার্য্যদিগের মতে ব্রহ্মচর্য্য এবং সংযমের অনুষ্ঠান পূর্ব্বক যথাবিধি অধ্যয়ন করিলে বেদের প্রকৃত তাৎপর্য্য বুঝিতে পারা যায়। প্রতীচ্য আচার্য্যদিগের মতে মদ্য মাংসাদির উপযোগ পূর্ব্বক বিলাসের ক্রোড়ে উপবেশন করিয়া বেদের অধ্যয়ন করিতে পারা যায়। যাঁহাদের শাস্ত্র, তাঁহাদের মতে উহা ধর্ম্মাববোধের এক মাত্র উপায়। যাঁহাদের শাস্ত্র নহে, তাঁহাদের মতে উহা ধর্ম্মাববোধের উপায় নহে, আদিম অসভ্যাবস্থার অস্ফুট ইতিহাস বা চাষার গীতাবলী মাত্র। এ কৌতুক মন্দ নহে। ফলতঃ পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের বেদাধ্যয়নের সহিত ধর্ম্মের কিছুমাত্র সম্বন্ধ নাই। ইতিহাসের সহিত যাহা কিছু সম্বন্ধ। সুতরাং দুঃখের সহিত বলিতে হইতেছে যে, পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ তীক্ষ্মমনীষাসম্পন্ন হইলেও, তাঁহারা প্রকৃত বিষয় অনাদর করিয়া, আরোপিত কল্পিত বিষয়ের সহিত বেদের সম্বন্ধ ঘটাইতে যাইয়া ভ্রম প্রমাদের বিলক্ষণ অবসর প্রদান করিয়াছেন। প্রকৃত বিষয়ের অনুধাবন না করিয়া বুদ্ধিবলে কল্পিত বিষয় লইয়া বিচার করিলে, ঐ বিচারের কতদূর সমীচীনতা হইতে

পারে, পূজ্যপাদ উদয়নাচার্য্য তদ্বিষয়ে কৌতুকাবহ একটী উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিয়াছেন। সুধীগণের অবগতির জন্য এস্থলে সংক্ষেপে উহা প্রদর্শিত হইতেছে। এক সময়ে জনৈক গ্রামবাসী রাজধানীতে গিয়াছিল। গ্রামবাসী কখনও হস্তী দেখে নাই, হস্তীর কথা শুনে নাই, হস্তী নামে কোন বস্তু আছে, তাহাও অবগত ছিল না। সে রাজদ্বারে হস্তী দর্শন করিয়া নিজ বুদ্ধির সাহায্যে অদৃষ্ট-পূর্ব্ব পরিদৃশ্যমান বস্তুর তত্ত্বনির্ণয়ের জন্য প্রবৃত্ত হইল। গ্রামবাসী দৃশ্যমান পদার্থের তত্ত্বনির্ণয় করিবার অভিপ্রায়ে তাহার বুদ্ধিগোচর কতিপয় কল্পনা বা বিকল্পের উদ্ভাবন করিল। সে ভাবিতে লাগিল যে, যাহা দেখা যাইতেছে তাহা কি অন্ধকার মূলক ভক্ষণ করিতেছে। অথবা মেঘ, বলাক-সকলের বর্ষণ ও গর্জ্জন করিতেছে। কিংবা ইহা বান্ধব; কেননা, ইহা রাজদ্বারে রহিয়াছে। আচার্য্য বলিয়াছেন, যে

রাজদ্বারে শ্মশানে চ যস্তিষ্ঠতি স বান্ধবঃ।

অথবা যাহা ভূমিতে দৃষ্ট হইতেছে, ইহা তাহার ছায়া মাত্র। বলা বাহুল্য যে গ্রামবাসী বিম্ব ও প্রতিবিম্ব বিপরীতরূপে গ্রহণ করিয়াছে। অর্থাৎ ভূপতিত হস্তীচ্ছায়াই প্রকৃত বস্তু, হস্তী তাহার ছায়া মাত্র, গ্রামবাসীর এইরূপ ভ্রম হইয়াছিল। গ্রামবাসী উক্তরূপে চারিটী বিকল্পের উদ্ভাবন করিল বটে, কিন্তু তাহার কোনটীতেই আস্থা স্থাপন করিতে পারিল না। কারণ, সে বিবেচনা করিয়া দেখিল যে, তাহার উদ্ভাবিত বিকল্প চতুষ্টয়ের একটী বিকল্পও সমীচীন হইতে পারে না। সকলগুলি কল্পই দোষদুষ্ট। গ্রামবাসী

ভাবিতে লাগিল যে, অন্ধকার মূল খাইতেছে ইহা ঠিক নহে। যেহেতু, দেখা যাইতেছে যে এ সূর্পযুগল প্রস্ফোটন করিতেছে বা দুখানি কুল নাড়িতেছে। অন্ধকারের ত সূর্পযুগল নাই। এই জন্য ইহা অন্ধকার হইতে পারে না। ইহা মেঘও নহে। কেননা, ইহার স্তম্ভচতুষ্টয় দৃষ্ট হইতেছে। মেঘের ত স্তম্ভ চতুষ্টয় নাই। অতএব ইহা মেঘ নহে। ইহা বান্ধবও নহে। কারণ, ইহা লগুড় ভ্রামণ করিতেছে বা লাঠি ঘুরাইতেছে। বান্ধব লাঠি ঘুরাইবে কেন? ইহা ভূমি পরিদৃষ্ট বস্তুর ছায়াও নহে। কেননা, ইহা নরশিরঃ-শ্রেণীর উদ্গীরণ করিতেছে। ছায়ার পক্ষে ত তাহা সম্ভব-পর নহে। অতএব ইহা কিছুই নহে। আমার দৃষ্টি ভ্রম মাত্র। গ্রামবাসী এইরূপ বিবেচনা করিয়া নিরস্ত হইল। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে হস্তীর মলপিণ্ডাবলীকে গ্রামবাসী নরশিরঃশ্রেণী বলিয়া বুঝিয়াছিল। গ্রামবাসী যে কয়টী বিকল্পের উদ্ভাবন করিয়াছিল, তাহার কোন কল্পেই প্রকৃত বস্তুর অর্থাৎ হস্তীর সমাবেশ ছিল না, প্রকৃত বস্তু পরিত্যাগ করিয়া অপরাপর কল্পিত বিষয় অবলম্বনে বিচার করাতে গ্রামবাসীর বিচার অকর্ম্মণ্য হইয়াছিল। পাশ্চাত্য পণ্ডিতগণ অসাধারণ বুদ্ধিমান্ ও নিরতিশয় দক্ষ হইলেও, তাঁহারা প্রকৃত বিষয় উপেক্ষা করিয়া অপর বিষয় লইয়া বেদের অনুশীলন করেন বলিয়া তাঁহাদের সিদ্ধান্ত অবৈদিক ও অসমীচীন হইবে, ইহা বিস্ময়ের বিষয় নহে। প্রাচ্য আচার্য্যদিগের মতে নিরুক্তাদির সাহায্যে বেদের অর্থ বুঝিতে হয়। প্রতীচ্য আচার্য্যগণ তজ্জন্য অবেস্তার সাহায্য

গ্রহণ আবশ্যক মনে করেন। অবেস্তার অহুর শব্দ অসুর শব্দের অপভ্রংশ বিবেচনা করিয়া ঐতিহাসিক সত্য আবিষ্কার করিতে গেলে, তাহা কতদূর অভ্রান্ত হইবে, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। আমি অনধিকার চর্চ্চা করিয়া ধৃষ্টতার অবসর প্রদান করিতে চাহি না। কৃতবিদ্যমণ্ডলীর অনুসন্ধিৎসার কিঞ্চিৎ সন্ধুক্ষণ হইতে পারে এই আশায় প্রসঙ্গক্রমে কিছু বলা হইল। আশা আছে কৃতবিদ্যমণ্ডলী তজ্জন্য আমাকে দোষী করিবেন না। তবে একথা বলিতে পারি যে, বেদে অহুর শব্দ আছে এবং তাহার অর্থ অসুর নহে। তাহার অর্থ ঈশ্বর।

দুঃখের বিষয় যে, আমাদের অধিকাংশ কৃতবিদ্যমণ্ডলী পাশ্চাত্য পণ্ডিতদিগের মন্তব্য পাঠ করিয়া দেশীয় শাস্ত্রের সম্বন্ধে নিজ নিজ সংস্কার গঠন করেন। এবং উহা অভ্রান্ত সত্য বলিয়া বিশ্বাস করেন। শাস্ত্র অধ্যয়ন করিয়া তাহার তথ্য অবগত হইবার ক্লেশ স্বীকার করিতে চাহেন না। কৃতবিদ্যমণ্ডলী স্বয়ং শাস্ত্রপর্য্যালোচনা করিয়া তাহার তত্ত্ব নির্ণয় করিবেন ইহাই কিন্তু প্রার্থনীয়। সে যাহা হউক। প্রসঙ্গক্রমে প্রস্তাবিত বিষয় হইতে কিছু দূরে আসিয়া পড়িয়াছি। এখন প্রস্তাবিত বিষয়ের অনুসরণ করা যাইতেছে। কি হেতুতে মনের আত্মত্ব স্বীকৃত হইতে পারে, তাহা প্রদর্শিত হইয়াছে। মন আত্মা, এ সিদ্ধান্ত কেন সমীচীন নহে, এখন সংক্ষেপে তাহা প্রদর্শন করা যাইতেছে।

পদার্থসিদ্ধি প্রমাণাধীন। প্রমাণ ভিন্ন কোন পদার্থ সিদ্ধ

হয় না। মন আত্মা ইহা প্রমাণসিদ্ধ হয় নাই। দেহাদির অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার করিতেই হইবে, ইহা যেরূপ প্রমাণিত হইয়াছে, মনকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে, ইহা সেরূপ প্রমাণিত হয় নাই। এইমাত্র প্রতিপন্ন হইয়াছে যে, যে সকল কারণে আত্মা দেহাদির অতিরিক্তরূপে সিদ্ধ হইয়াছে, সে সকল কারণে মনের অতিরিক্ত রূপে সিদ্ধ হইতে পারে না। ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে যে দেহাদির আত্মত্ব স্বীকার করিলে যে সকল অনুপপত্তি হয়, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে সে সকল অনুপপত্তি হয় না। ইহা কিন্তু মনের আত্মত্বের প্রমাণ নহে। সম্ভাবনা মাত্র। সম্ভাবনা দ্বারা কোন পদার্থ সিদ্ধ হয় না। পদার্থসিদ্ধি প্রমাণসাপেক্ষ। বিদ্যমান বস্তুর অনুপলব্ধি সম্ভবপর। সুতরাং আকাশকুসুম থাকিলেও তাহাব অনুপলব্ধি হইতে পারে অতএব আকাশকুসুম আছে এরূপ সিদ্ধান্ত করা যেমন অসঙ্গত, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে পূর্ব্বোক্ত অনুপপত্তি হয় না অতএব মন আত্মা, এ সিদ্ধান্তও সেইরূপ অসঙ্গত। দৃষ্টান্তস্থলে আকাশকুসুমের অনুপলব্ধি হইতে পারে বলিয়া তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করা যাইতে পারে না। বরং আকাশকুসুমের উপলব্ধি হয় না বলিয়া তাহার নাস্তিত্ব সিদ্ধান্তও করা যায় না। কেননা, সমস্ত বিদ্যমান বস্তুর উপলব্ধি হইবেই, এরূপ নিয়ম নাই। আকাশকুসুম বিদ্যমান থাকিলেও তাহার অনুপলব্ধি হইতে পারে। সুতরাং উপলব্ধি হয় না বলিয়া আকাশকুসুমের নাস্তিত্ব অবধারণ

করা যায় না। পক্ষান্তরে বিদ্যমান বস্তুরও অনুপলব্ধি হইতে পারে, এতদ্দারা আকাশকুসুম থাকিলেও থাকিতে পারে এইমাত্র প্রতিপন্ন হয়। আকাশকুসুমের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হয় না। কিন্তু আকাশকুসুমের অস্তিত্বের প্রমাণ নাই বলিয়া তাহার অভাব স্থির করা হয়। প্রস্তাবিত বিষয়েও মনের আত্মত্বের প্রমাণ নাই। মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে দেহাত্মবাদাদির অনুপপত্তি নিবারিত হইতে পারে ইহা মনের আত্মত্বের প্রমাণ বলিয়া গণ্য হইতে পারে না। কারণ, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলে যেমন পূর্ব্বোক্ত অনুপপত্তির নিবারণ হয়, আকাশের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও সেইরূপ পূর্ব্বোক্ত অনুপপত্তির নিবারণ হইতে পারে। উক্ত কারণে মনকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে গেলে আকাশকেও আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। মনকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে আকাশকে আত্মা বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে না ইহার কোন হেতু নাই। অতএব উক্ত সম্ভাবনা সংশয়াত্মক বা সংশয়ের হেতুমাত্র, নিশ্চয়ের হেতু নহে। সংশয় বা সংশয়ের হেতু অনুসারে নিশ্চয় করিতে গেলে, বিশুদ্ধ সিদ্ধান্তে উপনীত হওয়া সম্ভবপর কি না, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন। একথা বলিলে অসঙ্গত হইবে না যে, উক্তরূপে মনের আত্মত্বের সন্দেহ করিবার কারণ থাকিলেও, তাহা নিশ্চয় করিবার কারণ নাই। মন আত্মা কি না ইহা নিশ্চয় করিবার জন্য কারণান্তরের সাহায্য লইতে হইবে।

অনুভব অনুসারে পদার্থ সকলের অস্তিত্ব বা নাস্তিত্ব স্বীকার করিতে হয়, ইহা দার্শনিক সিদ্ধান্ত। মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ ইহা অনুভবসিদ্ধ। আমার মনে হয় যে, ইহা এইরূপ হইবে। আমার মন খারাপ হই- য়াছে। আমার মন চঞ্চল হইয়াছে। আমার মনে স্ফূর্ত্তি নাই। বুঝিতেছি যে ইষ্টবিয়োগ ও অনিষ্টপ্রাপ্তি অপরি- হার্য্য, কিন্তু মনকে প্রবোধ দিতে পারিতেছি না। মনো- যোগ করি নাই বলিয়া শুনিতে পাই নাই। ইত্যাদি শত শত অনুভব বিদ্যমান রহিয়াছে। তাহা অস্বীকার করিবার উপায় নাই। ঐ সকল অনুভবে মন ও আত্মার ভেদ স্পষ্ট প্রতিভাত হইতেছে। সুতরাং মন আত্মা নহে। মন আত্মা হইলে ইন্দ্রিয়বর্গের অধিষ্ঠাতা বা প্রের- য়িতা হইবে। কেননা আত্মাই ইন্দ্রিয়বর্গের অধিষ্ঠাতা। ইন্দ্রিয়বর্গ করণ। কর্ত্তার অধিষ্ঠান ভিন্ন করণের কার্য্য- কারিতা হয় না। ছেত্তার অধিষ্ঠান ভিন্ন পরশু ছেদন সম্পন্ন করিতে পারে না। আত্মার অধিষ্ঠান ভিন্ন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় রূপদর্শনাদি কার্য্য সম্পাদন করিতে পারে না, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। মন আত্মা হইলে এককালে অনেক জ্ঞান অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। একথা স্পষ্টরূপে বুঝিবার জন্য একটী উদাহরণের সাহায্য গ্রহণ করা যাইতেছে। দীর্ঘশষ্কুলী ভক্ষণকালে এক সময়ে অনেক ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার হইয়া থাকে। শষ্কুলী হস্তদ্বারা ধৃত হইয়া মুখে সংযোজিত হয় এবং দন্ত দ্বারা চর্ব্বিত হইয়া ভক্ষিত হয়। তৎকালে শষ্কুলীর স্পর্শের সহিত

ত্বগিন্দ্রিয়ের, রূপের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের, রসের সহিত রসনেন্দ্রিয়ের এবং গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সংবন্ধ অবশ্যই হইবে। ঐ সকল ইন্দ্রিয় আত্মা কর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত না হইলে বিষয়ের সহিত তাহাদের সংবন্ধ হইতেই পারে না। অতএব ইন্দ্রিয়সকল আত্মাকর্ত্তৃক অধিষ্ঠিত হইয়াছে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের রূপাদি বিষয়ের সহিত সংবন্ধ রূপাদি জ্ঞানের কারণ। কারণ থাকিলে অবশ্য কার্য্য হইবে। সুতরাং মন আত্মা হইলে এক সময়ে উক্তক্রমে চাক্ষুষ, স্পার্শন, রাসন ও আঘ্রাণ হইতে পারে। তাহা কিন্তু হয় না। প্রস্তাবান্তরে সমর্থিত হইয়াছে, যে দীর্ঘশষ্কুলী ভক্ষণস্থলেও চাক্ষুষাদি জ্ঞান ক্রমে অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন কালেই হইয়া থাকে। ঐ কালভেদ নিতান্ত সূক্ষ্ম বলিয়া উৎপলশতপত্রব্যতিবেধ এবং অলাতচক্রের ন্যায় যৌগপদ্যের ভ্রম হয় মাত্র। জ্ঞান সকলের অযৌগপদ্য বা ক্রমিকত্ব প্রস্তাবান্তরে প্রমাণিত হইয়াছে বলিয়া এস্থলে তাহা সমর্থিত হইল না। মন আত্মা হইলে জ্ঞানের অযৌগপদ্য বা ক্রম হইতে পারে না। এইজন্য মন আত্মা নহে। আত্মা মন হইতে ভিন্ন পদার্থ। আত্মার অধিষ্ঠানবশতঃ এক সময়ে অনেক জ্ঞান হইতে পারে, এইজন্য অর্থাৎ এক সময়ে স্ব স্ব বিষয়ের সহিত অনেক ইন্দ্রিয়ের সংবন্ধ হইলেও জ্ঞানের ক্রমিকত্ব উপপাদনের জন্য আত্মার অতিরিক্ত মন স্বীকার করিতে হয়। এক সময়ে ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সংবন্ধ হইলেও, যখন যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনঃসংযোগ হয়, তখন

সেই ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞান হইয়া থাকে। মন অণু, এক-কালে অনেক ইন্দ্রিয়ের সহিত তাহার সংযোগ হইতে পারে না বলিয়া জ্ঞানের যৌগপদ্য হয় না। বুঝা যাইতেছে যে আত্মার দ্বারা জ্ঞানের যৌগপদ্য নিবারিত হইতে পারে না বলিয়া, জ্ঞানের ক্রমিকত্ব উপপাদনের জন্য মন অনুমিত হইয়াছে। সুতরাং মন আত্মা হইলে জ্ঞানের যৌগপদ্য অপরিহার্য্য হইয়া উঠে, ইহা সহজবোধ্য। পক্ষান্তরে দীর্ঘশষ্কুলী ভক্ষণ স্থলে এককালে অনেক ইন্দ্রিয়ের বিষয়ের সহিত সংবন্ধ হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। মন অণু তাহা আত্মা হইলে এক সময়ে অনেক ইন্দ্রিয়ের বিসয়ের সহিত সংবন্ধই হইতে পারে না। কেননা আত্মার অধিষ্ঠান ভিন্ন ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার অসম্ভব। অণু মন এককালে অনেক ইন্দ্রিয়ের অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। কেবল তাহাই নহে। সুখাদিপ্রত্যক্ষের করণরূপেও মনের অঙ্গীকার করিতে হয়, ইহা যথাস্থানে বিবৃত হইয়াছে। অতএব মন করণ জাতীয় পদার্থ, তাহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। আত্মা কিন্তু জ্ঞানের করণ নহে। জ্ঞানের কর্ত্তা। কর্ত্তা ও করণ এক হইতে পারে না। ইহা অনুভবসিদ্ধ এবং স্থানান্তরে সমর্থিত হইয়াছে। এতাবতা প্রতিপন্ন হইতেছে যে, মন আত্মা নহে। মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। মন করণরূপে অনুমিত। তাহাকে কর্ত্তা বলিয়া স্বীকার করিতে গেলে ধর্ম্মিগ্রাহক-প্রমাণ-বিরোধ উপস্থিত হয়। এইজন্য বিচক্ষণচূড়ামণি সর্ব্বতন্ত্র-স্বতন্ত্র পূজ্যপাদ বাচস্পতি মিশ্র [illegible]লিয়াছেন যে,

বুদ্ধিমনসোর্ব করণয়োরেবমিতি কর্ত্তৃবিষয়াহংপ্রত্যয়-শব্দপ্রয়োগাযোগঃ।

অর্থাৎ বুদ্ধি ও মন উভয়ই করণ। অহং এই প্রতীতি ও শব্দপ্রয়োগ কর্ত্তৃবিষয়ক। সুতরাং বুদ্ধি ও মন, অহং এই প্রতীতির বা অহং এই শব্দ প্রয়োগের বিষয় হইতে পারে না। অর্থাৎ বুদ্ধি ও মন আত্মা হইতে পারে না। আত্মা বুদ্ধি ও মন হইতে অতিরিক্ত। মন করণ বলিয়া যেমন কর্ত্তা হইতে পারে না, সেইরূপ দৃশ্য বলিয়া দ্রষ্টা হইতে পারে না। মন দৃশ্য, আত্মা দ্রষ্টা। দৃশ্য ও দ্রষ্টা পরস্পর ভিন্ন। সুতরাং মন ও আত্মা পরস্পর ভিন্ন। জলাশয়ের জল ছিদ্রপথে ক্ষেত্রে নীত হইলে ঐ জল যেমন ক্ষেত্রাকারে অর্থাৎ ক্ষেত্রের ন্যায় চতুষ্কোণাদি আকারে পরিণত হয়, সেইরূপ ঘটাদি বিষয়ের সহিত চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সংবন্ধ হইলে, মন ইন্দ্রিয় পথে নির্গমন পূর্ব্বক ঘটাদিবিষয়দেশ প্রাপ্ত হইয়া, ঘটাদি বিষয়াকারে পরিণত হয়। মনের ঐ বিষয়াকারে পরিণাম বা বৃত্তি চৈতন্যদ্বারা প্রকাশিত হইলে, ঘটাদি বিষয়ের জ্ঞান সম্পন্ন হয়। মনের বিষয়াকার বৃত্তি চিদ্ভাস্য বা চিৎপ্রকাশ্য। চিতের কোন রূপ পরিণাম নাই। অর্থাৎ মনোবৃত্তি অবগত হইবার জন্য চিৎপদার্থের অন্য কিছু অপেক্ষণীয় নাই। এই জন্য মনের বিষয়াকার বৃত্তি কখনই অজ্ঞাত থাকিতে পারে না। উহা সর্ব্বদাই পরিজ্ঞাত হয়। মনের বিষয়াকার বৃত্তি কোন সময় অজ্ঞাত থাকিলে, আমি জানিতেছি কিনা, এইরূপ সংশয় হইতে পারে। তাহা কখনই

হয় না। এজন্যও স্বীকার করিতেহয় যে, মনের বিষয়াকার বৃত্তি সর্ব্বদাই পরিজ্ঞাত হয়। ভগবান্ পতঞ্জলি বলিয়াছেন,

সদা জ্ঞাতাশ্চিত্তবৃত্তয়স্তৎপ্রভোঃ পুরুষস্যাপরিণামিত্বাৎ।

পুরুষ চিত্তবৃত্তির প্রভু। তিনি অপরিণামী। সুতরাং চিত্তবৃত্তি অজ্ঞাত অবস্থায় থাকিতেই পারে না। উহা সর্ব্বদাই পরিজ্ঞাত হয়। পুরুষ পরিণামী হইলে, কদাচিৎ আত্ম-পরিণাম হইয়া, চিত্তবৃত্তি অপরিজ্ঞাতও থাকিতে পারিত। পুরুষ অপরিণামী। পুরুষের চিত্তবৃত্তির বোধ বিষয়ে আগন্তুক কোন বিষয়ের অপেক্ষা নাই। চিত্তবৃত্তি সমুৎপন্ন হওয়া মাত্রই উহা পরিজ্ঞাত হয়। ঘটপটাদি গ্রাহ্য বস্তু প্রদীপ সন্নিধানে নীত হইলেই যেমন উহা পরিজ্ঞাত হয়; সেই রূপ চিত্তবৃত্তি সমুৎপন্ন হইলেই চিৎসন্নিধান বশতঃ উহা পরিজ্ঞাত হয়। পূর্ব্বোক্ত দৃষ্টান্তে জলের ক্ষেত্রাকার পরিণাম যেমন জল হইতে ভিন্ন নহে, মনের বিষয়াকার পরিণামও সেইরূপ মন হইতে ভিন্ন নহে। এইজন্য আচার্য্যেরা সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে বৃত্তি এবং বৃত্তিমান্ এ উভয়ের ভেদ নাই। চিত্তবৃত্তি পরিজ্ঞাত বা দৃশ্য, সুতরাং চিত্তও পরিজ্ঞাত বা দৃশ্য, চিত্ত কখনও দ্রষ্টা হইতে পারে না। অতএব দৃশ্য চিত্ত আত্মা নহে। এই সমস্ত বিবেচনা করিয়া পূজ্যপাদ শঙ্করাচার্য্য বলিয়াছেন যে,

মনস্তর্হীতি চেন্ন মনসোপি বিষয়ত্বাদ্রূপাদিবদ্দৃশ্যত্বাদনুপপত্তেঃ।

ইহার তাৎপর্য্য এই। মন আত্মা ইহাও বলা যায় না। কারণ, রূপাদির ন্যায় মনও বিষয় বা দৃশ্য। এইজন্য

জ্ঞানের দ্রষ্টৃত্বাদি হইতে পারে না। রূপাদি বিষয় দৃশ্য, তাহা দ্রষ্টা নহে। মনও দৃশ্য, অতএব তাহাও দ্রষ্টা নহে। আত্মা কেবল দ্রষ্টা, আত্মা দৃশ্য নহে। আত্মা চিত্ত হইতে অতিরিক্ত। আত্মা পরিণামী নহে, ইহা বলা হইয়াছে এবং স্থানান্তরে সমর্থিত হইয়াছে চিত্ত কিন্তু পরিণামী। এজন্যও চিত্ত আত্মা হইতে পারে না। বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মত সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। এখন নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মত প্রদর্শিত হইতেছে। এক জন নৈয়ায়িক আচার্য্য বলেন,

मनोऽपि न तथा ज्ञानाद्यनध्यक्षं तदा भवेत् ।

মনও আত্মা নহে। কারণ, তাহা হইলে জ্ঞানাদি অপ্রত্যক্ষ হইতে পারে। নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে জ্ঞান ইচ্ছা কৃতি প্রভৃতি আত্মার গুণ। মন আত্মা হইলে জ্ঞানাদির আশ্রয়ও মনই হইবে। তাহা হইলে জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেননা মহত্ত্ব প্রত্যক্ষের কারণ। মন মহৎ নহে। জ্ঞানাদির যৌগপদ্য নিরাসের জন্য মন অঙ্গীকৃত হইয়াছে। সুতরাং মন অণুরূপেই সিদ্ধ হইয়াছে। অণুরূপে সিদ্ধ মন আত্মা হইলেও, তাহার মহত্ত্ব স্বীকার করিতে পারা যায় না। অণুরূপে সিদ্ধ মনের মহত্ত্ব স্বীকার করিতে গেলে ধর্ম্মিগ্রাহক-প্রমাণ-বিরোধ উপস্থিত হয়। মনের আত্মত্বকল্পনা করিলেও তাহার মহত্ত্ব কল্পনা করিতে পারা যায় না বলিয়া, জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। অথচ জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতেছে। এইজন্য মন আত্মা নহে। মনের মহত্ত্ব স্বীকার করিতে

দেহে অনেক আত্মার যৌগপদ্যের আপত্তি অপরিহার্য্য হইবে।

মহর্ষি গৌতম মনের আত্মত্ব আশঙ্কা করিয়া তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। গৌতমের পূর্ব্বপক্ষ সূত্র এই—

নাত্মপ্রতিপত্তিহেতূনাং মনসি সম্ভবাৎ।

আত্মা মন হইতে অতিরিক্ত নহে। কেননা, যে সকল হেতু বলে আত্মা শরীর ও ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্নরূপে প্রতিপন্ন হয়, মনের আত্মত্ব স্বীকার করিলেও ঐ সকল হেতুর উপপত্তি হইতে পারে। গৌতম এইরূপ পূর্ব্বপক্ষ করিয়া তাহার সিদ্ধান্ত করিতেছেন,—

জ্ঞাতুর্জ্ঞানসাধনোপপত্তেঃ সংজ্ঞাভেদমাত্রম্।

জ্ঞাতার জ্ঞান সাধনের উপপত্তি হয়। সুতরাং সংজ্ঞা বা নামমাত্রের ভেদ হইতেছে, পদার্থের ভেদ হইতেছে না। গৌতমের অভিপ্রায় এই যে জ্ঞাতা স্বীকার করিতে হইবে এ বিষয়ে বিবাদ নাই। জ্ঞান সাক্ষাৎ অনুভূয়মান হইতেছে, তাহার অপলাপ করিতে পারা যায় না। জ্ঞানের অবশ্যই কর্ত্তা আছে। কেননা, জ্ঞাতা ভিন্ন জ্ঞান হইতেই পারে না। আমি ইহা জানিতেছি। আমার প্রত্যক্ষ জ্ঞান হইতেছে। আমার অনুমান হইতেছে। ইত্যাদিরূপে জ্ঞানের ন্যায় জ্ঞাতাও সাক্ষাৎ অনুভূয়মান হইতেছে। সুতরাং জ্ঞাতার অস্তিত্ব বিষয়ে বিবাদ নাই। জ্ঞাতা কে, এ বিষয়ে বিবাদ পরিলক্ষিত হয়। কেহ বলেন জ্ঞাতা দেহ, কেহ বলেন ইন্দ্রিয় ইত্যাদি। জ্ঞাতা এবং তাহার জ্ঞান স্বীকৃত হইলে জ্ঞানসাধনও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে।

করণ না, জ্ঞানসাধন ভিন্ন কেবল কর্ত্তা বা জ্ঞাতা দ্বারা জ্ঞান হইতে পারে না। এই জন্য জ্ঞাতার রূপজ্ঞানের সাধন চক্ষু, রসজ্ঞানের সাধন রসন ইত্যাদি ইন্দ্রিয়বর্গ, সকল বাদীরাই স্বীকার করিয়াছেন। চক্ষু দ্বারা রস গৃহীত হয় না বলিয়া রসগ্রহণের জন্য রসন, রসনদ্বারা রূপ গৃহীত হয় না বলিয়া রূপগ্রহণের জন্য চক্ষু, এইরূপ গন্ধাদি গ্রহণের জন্য ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয় যেমন অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ চক্ষুরাদি দ্বারা সুখাদি গৃহীত হয় না বলিয়া সুখাদি গ্রহণের জন্যও কোনরূপ অন্তরিন্দ্রিয় স্বীকার করিতে হইবে। ফলতঃ রূপাদি জ্ঞানের সাধন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় যেরূপ নির্ব্বিবাদে স্বীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ সুখাদি জ্ঞানের এবং স্মরণ জ্ঞানের কোন সাধন বা করণ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। সুখাদি জ্ঞান বিনা করণে সম্পন্ন হইলে রূপাদি জ্ঞানও বিনা করণে সম্পন্ন হইতে পারে। সুতরাং সমস্ত ইন্দ্রিয়ের বিলোপ হইতে পারে বা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় নিরর্থক হইয়া পড়ে। সুখাদি জ্ঞানের এবং স্মরণের সাধন স্বীকার করিতে হইলে, মন্তা এবং মতিসাধন এই পদার্থদ্বয় স্বীকার করিতে হইতেছে। কেবল নাম মাত্রে বিবাদের পর্য্যবসান হইতেছে। কেননা, জ্ঞাতা ও মন্তা এবং জ্ঞপ্তি ও মতির সাধন স্বীকার করিয়া বলা হইতেছে, যে জ্ঞাতা ও মন্তার নাম মন। ভাষ্যকার বলেন,—

एवं सति ज्ञातर्य्यात्मसंज्ञा न मृष्यते मनःसंज्ञाभ्यनुज्ञायते। मनसि च मनःसंज्ञा न मृष्यते मतिसाधनत्वमभ्यनुज्ञायते। तदिदं संज्ञाभेदमात्रं नार्थे विवादः।

মনঃ শব্দ মস্তিষ্কাধনা অঙ্গীকৃত হইলে তাহার অন্তরিন্দ্রিয় মাত্রে স্বীকৃত হইল না। মনঃসংজ্ঞা অনুজ্ঞাত হইল — অন্তরিন্দ্রিয়ানের মনঃসংজ্ঞা অঙ্গীকৃত হইল না। মস্তিসাধন সংজ্ঞা অনুজ্ঞাত হইল। ইহা সংজ্ঞা ভেদ মাত্র। পদার্থ বিষয়ে বিবাদ নহে।

গৌতম আরও বলেন **নিয়মশ্চ নিরনুমানঃ**। রূপাদি বাহ্য বিষয়ের গ্রহণ চক্ষুরাদি-করণ-সাপেক্ষ, সুখাদি অন্তর্বিষয়ের গ্রহণ করণ-সাপেক্ষ নহে। এরূপ নিয়ম কল্পনা করিতে পারা যায় বটে। কিন্তু উহা কল্পনা মাত্র। ঐরূপ নিয়ম কল্পনা করিবার কোন প্রমাণ নাই। প্রমাণ ভিন্ন কল্পনা মাত্রে কোন পদার্থ সিদ্ধ হইতে পারে না। তাহা হইলে, এইরূপ কল্পনাই করিতে হইবে অন্যরূপ কল্পনা করিতে পারা যাইবে না, এরূপ কোন রাজাজ্ঞা নাই। সুতরাং কল্পনা সীমাবদ্ধ হইতে পারে না। যাহার যাহা ইচ্ছা, সে তাহা কল্পনা করিতে পারে। তদনুসারে পদার্থ সিদ্ধ হইলে মহাবিপ্লব উপস্থিত হয়। জগতের স্থিতি বিপর্য্যস্ত হয়। কোন দয়ালু কল্পনা করিতে পারেন যে সংসারে সকলেই সুখী হইবে। কোন মৎসরী কল্পনা করিতে পারে, যে সে ভিন্ন সকলেই দুঃখী হইবে। ইত্যাদি। তাহা কিন্তু হয় না। ইহা স্থির, যে প্রমাণ বলেই পদার্থ সিদ্ধ হয় প্রমাণ ভিন্ন কেবল কল্পনা বলে পদার্থ সিদ্ধ হয় না। অতএব বহির্বিষয়গ্রহণ করণসাপেক্ষ, অন্তর্বিষয়গ্রহণ করণ-নিরপেক্ষ এ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই বলিয়া তদ্দ্বারা উক্তরূপ নিয়ম সিদ্ধ হইতে পারে না। ঐরূপ নিয়ম-কল্পনার

[illegible] প্রমাণ আছে বলিয়াও ঐরূপ নিয়ম কল্পনা করা যাইতে পারে না। কেননা, দেখা যাইতেছে রূপাদি বিভিন্ন বিষয়ের জ্ঞান চক্ষুরাদি ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সমুৎপন্ন হয়। অতএব সুখাদি জ্ঞানও কোন ইন্দ্রিয়ের সাহায্যে সমুৎপন্ন হয়, এরূপ অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ রহিয়াছে। ফলতঃ স্থিরচিত্তে চিন্তা করিলে বুঝা যাইবে যে বহির্বিষয় জ্ঞানের জন্য বহিরিন্দ্রিয়ের ন্যায়, অন্তর্বিষয় জ্ঞানের জন্য অন্তরিন্দ্রিয়ের সত্তা অপরিহার্য্য। কেবল কল্পনাবলে তাহার অপলাপ করা যাইতে পারে না। আর একটী বিষয় বিবেচনা করা উচিত। ন্যায়মতে জ্ঞানের যৌগপদ্য নিবারণের জন্য মনের অস্তিত্ব স্বীকৃত হইয়াছে। মন অণু, স্ব স্ব বিষয়ের সহিত অনেক ইন্দ্রিয়ের এক সময়ে সম্বন্ধ হইলেও, যে ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হয়, সেই ইন্দ্রিয়জনিত জ্ঞান হইয়া থাকে। মনের সংযোগ মনের ক্রিয়া সাপেক্ষ। অতএব মনের ক্রিয়া আছে। মনের ক্রিয়া প্রমাণিত করিবার চেষ্টা করা অনাবশ্যক। মানসী ক্রিয়ার অস্তিত্ব সকলেই স্বীকার করেন। প্রতিপন্ন হইয়াছে যে ক্রিয়া ইচ্ছা জন্য। ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে যে ইচ্ছা স্বাশ্রয়ে ক্রিয়া জন্মায় না। ভিন্ন আশ্রয়ে ক্রিয়া উৎপাদন করে। অর্থাৎ যাহার ইচ্ছা, তাহার ক্রিয়া হয় না। অন্যের ইচ্ছা অনুসারে অন্যের ক্রিয়া হইয়া থাকে। ছেত্তার ইচ্ছা অনুসারে পরশুর, যোদ্ধার ইচ্ছা অনুসারে অসির এবং আত্মার ইচ্ছা অনুসারে শরীরের ক্রিয়া, ইহার উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সকলেই

অবস্থিত আছেন যে, আমরা নিজ নিজ ইচ্ছা অনুসারে জড়পদার্থে প্রয়োজনোপযোগী ক্রিয়ার উৎপাদন করিয়া থাকি। এতদনুসারে বিবেচনা করিলে আমরা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারি যে, অপরাপরের ক্রিয়ার ন্যায় মনের ক্রিয়াও অপরের ইচ্ছা অনুসারে সমুৎপন্ন হয়। তাহা হইলে বুঝিতে পারা যায় যে মন আত্মা নহে। যাহার ইচ্ছা অনুসারে মনের ক্রিয়া সমুৎপন্ন হয়, সেই আত্মা।

আর একটী কথা। নিদ্রাবস্থায় কখন কখন নানাবিধ স্বপ্ন দর্শন হয়। ঐ স্বপ্ন দর্শন মনের কার্য্য। অতএব বিলক্ষণ বুঝিতে পারা যায় যে মন তৎকালে সুপ্ত হয় নাই। মন স্বব্যাপারে প্রবৃত্ত রহিয়াছে। সুতরাং তৎকালে সুপ্ত ব্যক্তিকে সংবোধন করিলে মনের তাহা বুঝা উচিত, এবং সুপ্ত ব্যক্তির প্রবুদ্ধ হওয়া সঙ্গত। সকল সময়ে তাহা হয় না। এইজন্য মন আত্মা হইতে পারে না। যে কারণে প্রাণাত্মবাদ নিরাকৃত হইয়াছে, সেই কারণে মনের আত্মত্বও নিরাকৃত হইতে পারে। ছান্দোগ্য উপনিষদে এক স্থলে বালকদিগকে অমনস্ক বলা হইয়াছে। এতদ্দারা বুঝা যাইতে পারে যে দেহের ন্যায় মনও পরিবর্ত্তনশীল। বালকেরা অমনস্ক ইহার অভিপ্রায় এই হইতে পারে যে যুবা প্রভৃতির ন্যায় বালকদের মন পরিপুষ্ট বা পরিস্ফুটিত নহে। তবেই মনের অবস্থান্তর ঘটে, দেহের ন্যায় মনেরও পরিপুষ্টি হয়, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। কোন কোন পাশ্চাত্য পণ্ডিত মনকে দেহের ন্যায় অথবা দেহের অংশ বলিয়া স্বীকার করিয়া-

[illegible] হইলে দেহান্তরারম্ভে যে সকল [illegible] হয়। মনেকে আত্মা বলিলেও তাহার কতকগুলি দোষ অর্থাৎ স্মরণানুপপত্তি প্রভৃতি দোষ হইতে পারে। মনের প্রবাহ বা সন্তান স্বীকার করিয়া স্মরণাদির উপপত্তি করিতে গেলেও তাহা হইতে পারে না। ইহা বিজ্ঞানবাদের খণ্ডন প্রসঙ্গে বিবৃত হইবে। মনের একাংশ সর্ব্বাবস্থাতেই অনুস্যূত থাকে, সুতরাং স্মরণাদির অনুপপত্তি হইতে পারে না, একথা বলিলে মনেকে সাবয়ব পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। ছান্দোগ্য উপনিষদের অপর স্থলে মনেকে অন্নময় বলা হইয়াছে। এবং পরীক্ষা দ্বারা বুঝান হইয়াছে যে অন্নাভাবে মন ক্ষীণ এবং অন্নভোজনে তাহার পরিপোষণ হয়। অধিক কি, সে স্থলে মনের সাবয়বত্ব স্পষ্টভাষায় অভিহিত হইয়াছে। মন সাবয়ব হইলে শরীরের ন্যায় মনেরও অবয়বের উপচয় অপচয় আছে। অবয়বের উপচয় ও অপচয় হইলে তত্তদবস্থাতে অবশ্য পরিমাণভেদ হইবে। উপচয়াবস্থার পরিমাণ অপচয়াবস্থাতে এবং অপচয়াবস্থার পরিমাণ উপচয়াবস্থাতে থাকে না, থাকিতে পারে না। পরিমাণভেদ দ্রব্যভেদের কারণ। পরিমাণভেদ হইলেই দ্রব্যভেদ হইবে। এক দ্রব্যের দ্বিবিধ পরিমাণ অসম্ভব। তবেই বলিতে হইতেছে যে উপচয়াবস্থার মন অপচয়াবস্থাতে এবং অপচয়াবস্থার মন উপচয়াবস্থাতে নাই। তত্তদবস্থাভেদে মনও ভিন্ন ভিন্ন। তাহা হইলে উপচয়াবস্থায় অনুভূত বিষয়ের অপচয়াবস্থাতে এবং অপচয়াবস্থায় অনু-

ভূত বিষয়ের উপাদানাবস্থাতে স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, অন্যের অনুভূত বস্তু অন্যে স্মরণ করে না করিতে পারে না।

তার্কিকশিরোমণি রঘুনাথের মতে মন সূক্ষ্ম ভূতমাত্র। সুতরাং ভূতচৈতন্য পক্ষে যে সকল দোষপ্রদর্শিত হইয়াছে, মনের চৈতন্যপক্ষেও সে সকল দোষ হইতে পারে। অতএব মন এবং আত্মা পৃথক পৃথক পদার্থ, ইহা স্বীকার করাই সঙ্গত। কোন কোন পাশ্চাত্য দার্শনিকও মন ও আত্মা পৃথক পৃথক পদার্থ ইহা স্বীকার করিয়াছেন। গ্রীক-দেশীয় প্রাচীন দার্শনিক অরিষ্টটল মন ও আত্মা বিভিন্ন শ্রেণীর পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহার মতে শরীরের সঙ্গে সঙ্গে মনের বিনাশ হয়, কিন্তু আত্মার বিনাশ হয় না। তিনি বিবেচনা করেন যে উদ্ভিদাদির আত্মা অপেক্ষা পশ্বাদির আত্মা শ্রেষ্ঠ, ইতর জন্তুর আত্মা অপেক্ষা মনুষ্যের আত্মা শ্রেষ্ঠ। অত্যুন্নত মনুষ্য বা তদ-পেক্ষা কোন উন্নত প্রাণী থাকিলে তাহাদের আত্মা ঈশ্বরের অংশ বা ঈশ্বরের প্রকারান্তর মাত্র। বলা বাহুল্য যে পরিশেষে প্রকারান্তরে তিনি অদ্বৈতবাদে উপনীত হইয়াছেন। দেখা যাইতেছে যে মন ও আত্মা বিষয়ে প্রাচ্য ও প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের মত সমান্তরালস্থ। বিশেষের মধ্যে এই অল্পসংখ্যক প্রাচ্য পণ্ডিত মনের আত্মত্ব স্বীকার করিয়াছেন, অধিকসংখ্যক বা প্রায় সক-লেই মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ বলিয়া স্বীকার করিয়াছেন। প্রতীচ্য পণ্ডিতদিগের মধ্যে ইহার বৈপরীত্য

[illegible] মত। তাহাদের মধ্যে অধিকাংশের মতে মন আত্মা, অন্যান্যের মতে মন ও আত্মা ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। ইহার কোন্ পক্ষ সমধিক সঙ্গত, সুধীগণ তাহার বিচার করিবেন।

দ্বিতীয় লেক্চর।

আত্মা।

আত্মা; দেহ, ইন্দ্রিয়, প্রাণ ও মন হইতে অতিরিক্ত, ইহা সিদ্ধ হইয়াছে। এখন আত্মা নিত্য কি অনিত্য এ বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। আত্মা শরীরের সঙ্গে উৎপন্ন হইয়া শরীরের সঙ্গেই বিনষ্ট হয়, ইহা কোন আস্তিক স্বীকার করেন না। বেদ, স্মৃতি, পুরাণ ও তন্ত্রাদি সমস্ত শাস্ত্রেই আত্মার নিত্যত্ব অর্থাৎ আত্মার উৎপত্তি এবং বিনাশ নাই ইহা অবিসংবাদিতরূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যাহার উৎপত্তি বিনাশ আছে, তাহা অনিত্য, যাহার উৎপত্তি বিনাশ নাই, তাহা নিত্য, ইহা ভারতীয় দার্শনিকদিগের অবিসংবাদিত সিদ্ধান্ত। আত্মার উৎপত্তি ও বিনাশ আছে, ইহার কোন প্রমাণ নাই। অতএব আত্মা নিত্য। আত্মা দেহাদির অতিরিক্ত ইহা নিঃসন্দেহে প্রমাণিত হইয়াছে। সুতরাং দেহের উৎপত্তি বিনাশ, আত্মার উৎপত্তি বিনাশ বলিয়া বিবেচিত হইতে পারে না। যাহার অস্তিত্ব আছে অথচ উৎপত্তি বিনাশ নাই, তাহা অবশ্য নিত্য হইবে ইহা সহজ বোধ্য। আত্মা প্রমাণসিদ্ধ, ইহা সকলেই স্বীকার করি[illegible]। যিনি প্রমাণসিদ্ধ আত্মার উৎপত্তি বিনাশ স্বীকার করিতে চাহেন, তাঁহাকেই তাহার প্রমাণ প্রদর্শন

করিতে হইবে। আত্মার উৎপত্তি বিনাশ কেহ প্রমাণ করিতে পারেন না। অতএব আত্মার উৎপত্তি বিনাশ নাই। সুতরাং আত্মা নিত্য।

প্রাণী মাত্রেই স্বকৃত কর্ম্মের ফল ভোগ করে ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। স্নান করিলে শরীর স্নিগ্ধ হয়, ভোজন করিলে তৃপ্তি হয়, পরিশ্রম করিলে ক্লেশ হয়, বিশ্রাম করিলে শান্তি হয়, শারীরিক নিয়ম প্রতিপালন করিলে শরীর সুস্থ থাকে, শারীরিক নিয়ম লঙ্ঘন করিলে পীড়া হয়, ঔষধ ব্যবহার করিলে আরোগ্য লাভ হয়। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। কর্ম্মানুসারে লোকে সুখ দুঃখ ভোগ করে, ইহা সকলেই অবগত আছেন। অবগত আছেন বলিয়াই সুখ লাভের অভিলাষে লোকে যথাসাধ্য পরিশ্রম করিতে ক্রটী করেন না। অনিষ্ট কর্ম্ম করিলে দুঃখ ভোগ করিতে হইবে, এই বিবেচনায় অনিষ্ট কর্ম্ম হইতে যথাসাধ্য দূরে থাকিতে চেষ্টা করেন। ইহা করিলে ভাল হইবে, ইহা করিলে মন্দ হইবে, এ বিবেচনা আপামর সাধারণে সুপ্রসিদ্ধ। উক্ত বিবেচনা দ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হয় যে ভাল মন্দ অর্থাৎ সুখ দুঃখ কর্ম্ম জন্য, এ বিষয়ে সকলের দৃঢ় বিশ্বাস আছে। কোন্ কোন্ কর্ম্ম, কোন্ কোন্ সুখ দুঃখের জনক, সকল সময়ে তাহা নির্দ্দেশ করা কঠিন হইলেও সুখ দুঃখ কর্ম্মের ফল, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। হঠাৎ কোন রোগ উপস্থিত হইলে কি কারণে ঐ রোগ উপস্থিত হইল, তাহা স্থির করিতে

না পারিলেও উহা অবশ্য কোনরূপ শারীরিক নিয়ম লঙ্ঘনের ফল, এরূপ বিবেচনা করিবার বিলক্ষণ কারণ রহিয়াছে। কেননা যথাবিধি শারীরিক নিয়ম পরিপালন করিলে রোগ যাতনা ভোগ করিতে হয় না, ইহা কেহ অস্বীকার করিতে পারেন না। আয়ুর্ব্বেদ শাস্ত্রও এ বিষয়ে সাক্ষ্য প্রদান করিতেছে।

এই দৃষ্টান্ত অনুসারে স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে বুঝিতে পারা যায়, সর্ব্ব স্থলে আমরা বিশেষরূপে নির্দ্দেশ করিতে না পারিলেও আমাদের সুখ দুঃখ আমাদের স্বকৃত কর্ম্মের ফল, সে বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। অপর দিকে দেখিতে পাওয়া যায় যে কোন কর্ম্মই নিস্ফল নহে। সামান্য হস্ত সঞ্চালনাদিও নিস্ফল হয় না। লৌকিক কর্ম্মের ফল যেমন অবশ্যম্ভাবী, অলৌকিক কর্ম্মের অর্থাৎ ধর্ম্ম কর্ম্মের ফলও সেইরূপ অবশ্যম্ভাবী। কোন কোন লৌকিক কর্ম্মের ফল শীঘ্র, কোন কোন লৌকিক কর্ম্মের ফল বিলম্বে সম্পন্ন হয়। ভোজন করিলে তৎক্ষণাৎ তৃপ্তি হয়, কিন্তু কৃষি কার্য্য রাজসেবা প্রভৃতির ফল বিলম্বে হইয়া থাকে। সচরাচর লৌকিক কর্ম্মের ফল দৃষ্ট হয় বটে, কিন্তু যাহার ফল সাক্ষাৎ সম্বন্ধে দৃষ্ট হয় না তাদৃশ লৌকিক কর্ম্মও দেখিতে পাওয়া যায়। মীমাংসা ভাষ্যকার আচার্য্য শবর স্বামী বলেন যে গ্রামান্তর হইতে সমাগত পুরুষদিগের পর্য্যাপ্তি করা হয়। তদ্দ্বারা দৃষ্ট কোন উপকার হয় না, কিন্তু অদৃষ্ট উপকার হইয়া থাকে।

অলৌকিক অর্থাৎ ধর্ম্ম কর্ম্মও লৌকিক কর্ম্মের ন্যায় শীঘ্র বা বিলম্বে ফল প্রদান করে। অলৌকিক কর্ম্ম কি, অর্থাৎ ধর্ম্ম কর্ম্ম কি, এ বিষয়ে ধার্ম্মিকদিগের মতভেদ থাকিতে পারে, পরন্তু ধর্ম্ম কর্ম্ম এবং তাহার ফল কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। অদৃষ্ট অর্থাৎ ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম জগৎ সৃষ্টির এবং সৃষ্টি বৈচিত্র্যের অন্যতম কারণ ইহা ভারতীয় আস্তিক দর্শন সকলের অবিসংবাদিত সিদ্ধান্ত। এ সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন। কেননা দৃষ্ট কারণ তুল্যরূপ হইলেও ফলের বৈষম্য দেখিতে পাওয়া যায়। সিদ্ধান্তবিন্দুর টীকাকার ব্রহ্মানন্দ সরস্বতীর মতে যমজ ভ্রাতৃদ্বয়ের বর্ণ বৈষম্য, আকার বৈষম্য ও স্বভাব বৈষম্য ইহার উজ্জ্বল দৃষ্টান্ত। এক প্রযোজন সম্পাদনের জন্য একাধিক ব্যক্তি এক সঙ্গে একরূপ চেষ্টা যত্ন করিলেও সকলে সমান ফল লাভ করিতে পারে না। কেহ সম্পূর্ণ, কেহ আংশিক ফল লাভ করে, কেহ বা আদৌ ফল লাভ করিতে পারে না। ইহাও উক্ত বিষয়ের উদাহরণরূপে পরিগণিত হইতে পারে। কেন এরূপ হয়? কারণ একরূপ হইলে কার্য্যও একরূপ হইবে। একরূপ কারণ, বিভিন্নরূপ কার্য্যের হেতু হইতে পারে না। কারণ ভিন্ন যেমন কার্য্য হয় না, কারণের বৈষম্য ভিন্ন সেইরূপ কার্য্যের বৈষম্য হয় না। কারণ যেমন কার্য্যের হেতু, কারণ বৈষম্য সেইরূপ কার্য্য বৈষম্যের হেতু, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। শিল্পীর কৌশল অকৌশলের কথা বলিতেছি না, সাধারণত উৎকৃষ্ট উপাদানে নির্ম্মিত

বস্ত্র উৎকৃষ্ট, এবং নিকৃষ্ট উপাদানে নির্ম্মিত বস্ত্র নিকৃষ্ট হইবে, ইহা কে অস্বীকার করিতে পারে?

প্রদর্শিত স্থলে দৃষ্ট কারণের বৈষম্য নাই, অথচ ফলের বৈষম্য দেখা যাইতেছে। অতএব অগত্যা অদৃষ্ট কারণের বৈষম্য স্বীকার করিতে হইতেছে। তদ্ভিন্ন ফল বৈষম্যের সমর্থন করিবার উপায়ান্তর নাই। কেবল তাহাই নহে। সংসারে সমস্ত লোক একরূপ নহে। কেহ সুখী কেহ দুঃখী, কেহ বুদ্ধিমান্, কেহ নির্ব্বোধ, কেহ ধনী কেহ দরিদ্র। এইরূপ বৈষম্যের পরিসীমা নাই। একজন আদেশ করিতেছে, অপরে প্রাণপণ করিয়া আদেশ পালন করিতেছে। একজন শিবিকাতে উপবিষ্ট হইয়া যাইতেছে, অপরেরা শিবিকা বহন করিতেছে। ইহা অপেক্ষা বৈষম্যের দৃষ্টান্ত আর কি হইতে পারে। প্রার্থনাভিন্নও অনেক মহাত্মা সাধারণের উপকারের জন্য প্রচুর অর্থ প্রদান করেন, সাধারণে তদ্দারা উপকার প্রাপ্ত হয়। ঐরূপ উপকার পাইয়া তাহারা সুখী হয় সন্দেহ নাই। ঐরূপ সুখী হইবার জন্য সাধারণে ইহ জন্মে কোন কর্ম্মের অনুষ্ঠান করে নাই। সুতরাং জন্মান্তরীয় কর্ম্ম বা অদৃষ্ট সাধারণের তাদৃশ উপকার প্রাপ্তির নিদান বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। দরিদ্র শিশু ঐশ্বর্য্যশালী কর্ত্তৃক দত্তকপুত্ররূপে গৃহীত হইয়া অতুল ঐশ্বর্য্যের অধিকারী হয়। পিতৃমাতৃহীন দরিদ্র শিশু দয়ালু ব্যক্তি কর্তৃক প্রতিপালিত হইয়া প্রতিপালকের ইচ্ছানুসারে তাহার সম্পদ্ লাভ করে, এবং সুখস্বচ্ছন্দে জীবন যাত্রা নির্ব্বাহ করে।

কার্য্যমাত্রের যদি কারণ থাকে, তবে ঐ সকল স্থলেও অবশ্য কারণ আছে, এবং কোনরূপ দৃষ্ট কারণ পরিলক্ষিত হয় না বলিয়া অদৃষ্ট কারণ স্বীকার করিতে হয়। জগতের কেহ স্রষ্টা থাকিলে তিনি অবশ্য দ্বেষ ও পক্ষপাত পরিশূন্য হইবেন। অথচ জগতে সুখ দুঃখাদি বৈষম্যের অবধি নাই। ইহা আকস্মিক বা নির্নিমিত্ত বলা যাইতে পারে না। যে স্থলে দৃষ্ট কোন নিমিত্ত পরিলক্ষিত হয় না, সে স্থলে অস্মদাদির পরিলক্ষিত না হইলেও অবশ্য কোন নিমিত্ত আছে, এরূপ অনুমান করিতে হইবে। নিমিত্ত আছে, অথচ ইহ জন্মে তাহার সংঘটন হয় নাই। সুতরাং পারিশেষ্য প্রযুক্ত ঐ নিমিত্ত জন্মান্তরে সঞ্চিত বা অনুষ্ঠিত হইয়াছিল এইরূপ সিদ্ধান্ত করিতে হয়। যে কার্য্যের যে কারণ প্রমাণ সিদ্ধ হইয়াছে, ঐ কারণ দৃষ্ট না হইলেও ঐ কার্য্য দর্শনে তাদৃশ অদৃষ্ট কারণের অনুমান করিলে ভ্রান্ত হইতে হইবে না। রাজা সমদর্শী, প্রজাদের উপর তাহার দ্বেষ বা পক্ষপাত নাই। অথচ তিনি কৃতকর্ম্মানুসারে প্রজাদের দণ্ড পুরস্কার বা সুখ দুঃখ বিধান করেন। ত্রৈলোক্যের রাজা অর্থাৎ সৃষ্টিকর্ত্তাও সেইরূপ সমদর্শী এবং দ্বেষ ও পক্ষপাত-পরিশূন্য হইয়াও কৃতকর্ম্মানুসারে সৃজ্যমান প্রাণীদিগের সুখ দুঃখ বিধান করিয়া থাকেন। বেদান্ত দর্শনের একটী সূত্র এই—

বৈষম্যনৈর্ঘৃণ্যে ন সাপেক্ষত্বাত্তথা হি দর্শয়তি।

দেবাদি অত্যন্ত সুখভাগী, পশ্বাদি অত্যন্ত দুঃখভাগী,

মনুষ্যাদি মধ্যম-ভোগভাগী। মনুষ্যাদির সুখ দুঃখ ভোগ প্রায় সমান। ঈশ্বর এইরূপ অসমান সৃষ্টি করেন বলিয়া ঈশ্বরে বৈষম্য দোষের আরোপ হইতে পারে। লোককে দুঃখিত করেন, এবং জগতের সংহার করেন বলিয়া নৈর্ঘৃণ্য অর্থাৎ নির্দ্দয়ত্ব দোষেরও আরোপ হইতে পারে। এরূপ আশঙ্কা করা উচিত নহে। কারণ, পরমেশ্বর নিরপেক্ষ হইয়া স্বেচ্ছানুসারে অসমান সৃষ্টি এবং সংহার করিলে বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য প্রসঙ্গ হইতে পারিত। বস্তুগত্যা কিন্তু পরমেশ্বর নিরপেক্ষ হইয়া সৃষ্টি সংহার করেন না। সৃজ্যমান প্রাণীদিগের পূর্ব্বকৃত ধর্ম্মাধর্ম্ম অনুসারে তিনি সৃষ্টি সংহার করেন বলিয়া তাঁহার বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য প্রসঙ্গ হইতে পারে না। ভাষ্যকার বলেন,

ঈশ্বরস্তু পর্জন্যবদ্দ্রষ্টব্যঃ। যথাহি পর্জন্যো ব্রীহিযবাদিসৃষ্টৌ সাধারণং কারণং ভবতি ব্রীহিযবাদিবৈষম্যে তু তত্তদ্বীজগতান্যেবাসাধারণানি সামর্থ্যানি কারণানি ভবন্তি, এবমীশ্বরো দেবমনুষ্যাদিসৃষ্টৌ সাধারণং কারণং ভবতি দেবমনুষ্যাদিবৈষম্যে তু তত্তজ্জীবগতান্যেবাসাধারণানি কর্ম্মাণি কারণানি ভবন্তি। এবমীশ্বরঃ সাপেক্ষত্বান্ন বৈষম্যনৈর্ঘৃণ্যাভ্যাং দুষ্যতি।

ঈশ্বর পর্জন্যের ন্যায়, এরূপ বিবেচনা করিতে হইবে। যেমন ব্রীহি যবাদি সৃষ্টির প্রতি পর্জন্য অর্থাৎ মেঘ সাধারণ কারণ। কেননা, জল না হইলে ব্রীহি যবাদি সমুৎপন্ন হয় না। পর্জন্য ব্রীহি যবাদি ক্ষেত্রে তুল্যরূপে জল বর্ষণ করেন, অথচ ব্রীহি যবাদির বৈলক্ষণ্য হইয়া থাকে। পর্জন্য

ব্রীহি যবাদির অঙ্কুরের বৈষম্যের কারণ নহে। ব্রীহি যবাদির অঙ্কুরের বৈষম্যের প্রতি ব্রীহি যবাদির বীজগত অসাধারণ সামর্থ্যই কারণ হইয়া থাকে। সেইরূপ ঈশ্বর দেব মনুষ্যাদি সৃষ্টির প্রতি সাধারণ কারণ, দেব মনুষ্যাদির বৈষম্যের প্রতি তাহাদের পূর্ব্বাচরিত অসাধারণ কর্ম্মই কারণ বলিয়া বিবেচিত হয়। অর্থাৎ স্বকৃত কর্ম্ম অনুসারে দেব মনুষ্যাদি সুখ দুঃখভাগী হইয়া থাকে। উক্তরূপে কৃতকর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি করেন বলিয়া ঈশ্বরে বৈষম্য বা নির্দ্দয়ত্বের আরোপ করা যাইতে পারে না।

পরহিতৈষী ব্যক্তি বিদ্যালয় স্থাপন করেন, এবং উপযুক্ত শিক্ষক নিযুক্ত করিয়া সুশিক্ষার ব্যবস্থা করেন। শিক্ষকেরাও যত্নপূর্ব্বক সুশিক্ষা প্রদান করেন। কিন্তু সকল বিদ্যার্থী তুল্যরূপে বিদ্যালাভ করেন না। সকলেই তুল্য শিক্ষা পাইয়াছেন, তথাপি শিক্ষা ফলের বৈলক্ষণ্য প্রত্যক্ষ পরিলক্ষিত হয়। তাহার কারণ এই যে, যে বিদ্যার্থী মনোযোগ পূর্ব্বক যত্ন সহকারে উপদেশ গ্রহণ এবং তাহার সমুচিত অনুশীলন করেন, তিনিই আশানুরূপ বিদ্যা লাভ করিতে সক্ষম হন্। যিনি তাহা করেন না, তাঁহার অনুরূপ বিদ্যা লাভও হয় না। এস্থলে শিক্ষা প্রদানের বৈষম্য না থাকিলেও বিদ্যার্থীদিগের স্বস্ব কর্ম্মানুসারে তাহাদের ফল বৈষম্য হইয়া থাকে সন্দেহ নাই। সভায় নিযুক্ত সভ্য, যুক্তবাদী ব্যক্তিকে যুক্তবাদী, অযুক্তবাদী ব্যক্তিকে অযুক্তবাদী বলিলে, বা সভাপতি যুক্তবাদীকে অনুগৃহীত, অযুক্তবাদীকে নিগৃহীত করিলে, অথবা রাজা

ন্যায়কারীকে পুরস্কৃত এবং অন্যায়কারীকে দণ্ডিত করিলেও তাঁহাদিগকে রাগ-দ্বেষ-যুক্ত বা অমধ্যস্থ বলা যায় না। ঐরূপ আচরণ করিলে তাহারা মধ্যস্থ বা রাগদ্বেষশূন্য বলিয়াই বিবেচিত হন্। বরং ঐরূপ আচরণ না করিলেই তাঁহাদিগকে অমধ্যস্থ বা রাগদ্বেষযুক্ত বলা যাইতে পারে। সেইরূপ ঈশ্বর প্রাণীদিগের কর্ম্ম অনুসারে সুখ দুঃখের ব্যবস্থা করেন, এবং যথাসময়ে জগৎ সংহার করেন বলিয়া তাঁহাকে রাগদ্বেষযুক্ত বলা যাইতে পারে না। প্রলয়কাল প্রাণীদিগের কর্ম্মাশয়ের বৃত্তি-নিরোধের সময়। ঐ সময়ে জগৎ সংহার না করিলেই ঈশ্বর অযুক্তকারী বলিয়া অভিহিত হইতে পারিতেন। ভোক্তাদিগের ভোজনশক্তি অনুসারে ভোজ্য বস্তু অল্পাধিকভাবে পরিবেশন করিলে যেমন পরিবেশন কর্ত্তাকে রাগদ্বেষযুক্ত বলা যায় না, সেইরূপ প্রাণীদিগের কর্ম্মানুসারে সুখ দুঃখাদির অল্পাধিক-ভাবে ব্যবস্থা করাতে ঈশ্বরেকে রাগদ্বেষযুক্ত বলা যাইতে পারে না।

আপত্তি হইতে পারে যে ঈশ্বর প্রাণীদিগের কর্ম্ম অনুসারে সুখ দুঃখাদির ব্যবস্থা এবং সৃষ্টি সংহারাদির কর্ত্তা হইলে ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্যই থাকিতে পারে না। যিনি অপরের অপেক্ষা ভিন্ন কার্য্য করিতে অক্ষম, তিনি কিরূপে সর্ব্বশক্তিমান্ ও স্বতন্ত্র হইতে পারেন? প্রাণি-কর্ম্ম-সাপেক্ষ হইলে বরং তাঁহাকে পরতন্ত্র বলাই সঙ্গত। এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। কারণ, দাহ্য বস্তু না থাকিলে অগ্নি দাহ করিতে পারে না। তা বলিয়া অগ্নির দাহিকা শক্তি নাই

ইহা বলা যাইতে পারে না। দাহিকা শক্তি [illegible] বলিয়াই অগ্নি [illegible] দগ্ধ করিতে পারে। বাহ্য [illegible] সহিত সংযোগ হইলেও জলাদি তাহা দগ্ধ করিতে পারে না। কেননা, জলাদির দাহিকা শক্তি নাই। সেইরূপ সৃষ্টি সংহারের শক্তি আছে বলিয়াই পরমেশ্বর প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি সংহার করিতে পারেন। অস্মদাদির ঐ শক্তি নাই বলিয়া আমরা প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারেও সৃষ্টি সংহার করিতে পারি না। অতএব প্রাণি-কর্ম্ম অপেক্ষা করিলেও ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্যের বা সর্ব্বশক্তির কোন হানি হইতে পারে না। প্রজাদের কৃত কর্ম্ম অনুসারে রাজা তাহাদের দণ্ড পুরস্কারাদি বিধান করেন বলিয়া রাজার প্রভুত্বের বা নিরঙ্কুশ ক্ষমতার কোন ক্ষতি হয় না। প্রকৃত স্থলেও ঐরূপ বুঝিতে হইবে।

ইহা অস্বীকার করিলে যাঁহাদের মতে ঈশ্বর বাহ্য সাধন নিরপেক্ষ হইয়া স্বেচ্ছাক্রমে জগতের সৃষ্টি সংহারাদি করেন, তাঁহাদের মতেও ঈশ্বরের ঐশ্বর্য্য ও সর্ব্বশক্তি থাকিতে পারে না। কেননা, তাঁহাদের মতে বাহ্য সাধনের অপেক্ষা না থাকিলেও আভ্যন্তরীণ সাধনের অর্থাৎ ইচ্ছার অপেক্ষা আছে। তাঁহারা বলেন ঈশ্বর ইচ্ছা করিলেন যে জল হউক্ অমনি জল হইল। ঈশ্বর ইচ্ছা করিলেন যে দিবস হউক্ অমনি দিবস হইল ইত্যাদি। আভ্যন্তরীণ সাধনের অপেক্ষা থাকিলে যদি সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাত না হয়, তবে বাহ্য সাধনের অপেক্ষা থাকিলেই বা তাহা হইবে কেন? প্রত্যুত কর্ম্মাদির অপেক্ষা না থাকিলে

ঈশ্বর [illegible] অপরিহার্য্য হইয়া [illegible] তিনি অবিমৃষ্যকারী বা স্বেচ্ছাচারী এবং ক্রূর প্রকৃতি বলিয়া অভিহিত হইবার যোগ্য হইতে পারেন। কেননা, তিনি বিনা কারণে ইচ্ছা পূর্ব্বক লোকদিগকে কষ্ট দেন, বিনা কারণে ইচ্ছা পূর্ব্বক দুঃখ ও দুঃখের হেতু সৃষ্টি করিয়াছেন।

যদি বলা হয় যে দুঃখ সৃষ্টি করিয়া সুখের গৌরব বৃদ্ধি করিয়াছেন, সুখ অনুভবের সুযোগ দিয়াছেন, সন্নিপাত বিকারের প্রতিকারের জন্য দুঃখজনক বিষের সৃষ্টি করিযাছেন। তাহা হইলে বলা যাইতে পারে যে ইহা গোহত্যা করিযা চর্ম্ম পাদুকা দানের সদৃশ নিতান্ত অসঙ্গত হইতেছে। সন্নিপাত বিকারও ত তাঁহারই সৃষ্ট; তিনি উহার সৃষ্টি না করিলেই পারিতেন। আরও বিবেচনা করা উচিত যে তাহা হইলেও ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাত হইতেছে। কেননা, দুঃখ ভিন্ন সুখের গৌরব বৃদ্ধি বা সুখানুভব করাইবার এবং দুঃখকর বিসাদি ভিন্ন সন্নিপাত বিকারাদি প্রতিকার করাইবার শক্তি তাঁহার নাই। কেহ কেহ বলিয়া থাকেন যে ঈশ্বর সুখ দুঃখ এবং তাহার হেতু সৃষ্টি করিয়াছেন সত্য, কিন্তু তিনি প্রাণীদিগকে বুদ্ধি-বৃত্তি দিয়াছেন, এবং স্বাধীনতা দিয়াছেন। যাহারা সদ্বিবেচনা পূর্ব্বক কার্য্য করে, তাহারা সুখী হয়, যাহারা সদসদ্বিবেচনা না করিয়া কার্য্য করে—যাহারা ঈশ্বরের নিয়ম লঙ্ঘন [illegible]র, তাহারা দুঃখী হয়। ইহাতে ঈশ্বরের কোন দোষ [illegible]ত পারে না। যাঁহারা এই রূপ সিদ্ধান্ত

করিতে চাহেন; তাহারা ইহাতে অনন্ত ... তাঁহারা বলেন যে ঈশ্বর মনুষ্যদিগকে বুদ্ধি বৃত্তি দিলেও যদ্দ্বারা তাঁহার প্রকৃত স্বরূপ বা প্রকৃত অভিপ্রায় জানা যাইতে পারে, তাদৃশ শক্তি মনুষ্যদিগকে তিনি দেন নাই। কেননা, তাহা হইলে ঈশ্বরের স্বরূপ এবং অভিপ্রায় কি, তদ্বিষয়ে মনুষ্যদিগের মত ভেদ হইত না। শিশুর বুদ্ধি আছে বটে, কিন্তু কোনটী ইষ্টজনক কোনটী অনিষ্টজনক তাহা বিচার করিবার বা পিতার প্রকৃত অভিপ্রায় বুঝিবার শক্তি তাহার নাই। পিতা ইহা জানেন, অথচ তাহার ইষ্টানিষ্টকারী কতগুলি প্রলোভনের মধ্যে তাহাকে স্বেচ্ছানুসারে বিচরণ করিতে দিবেন, কেবল তাহাই নহে অনিষ্ট আচরণ করিলে শিশুকে দণ্ডিত করিবেন। ইহা যেমন অসম্ভব। পরম পিতা পরমেশ্বরের পক্ষেও উহা সেইরূপ অসম্ভব। কারণ, অনিষ্টকর বিষয়গুলি প্রলোভনে পরিপূর্ণ বলিলে অত্যুক্তি হয় না।

৮ অপর কারণেও উক্ত সিদ্ধান্তের অনৌচিত্য প্রতিপন্ন হইতে পারে। প্রথমত তিনি ঐরূপ নিয়ম না করিলেই পারিতেন। অর্থাৎ এইরূপ করিলে সুখ হইবে এইরূপ করিলে দুঃখ হইবে, এইরূপ নিয়ম না করিয়া কেবল সুখের নিয়ম করিলেই হইত। দ্বিতীয়ত ঈশ্বর সুখ দুঃখের নিয়ম করিয়া প্রাণীদিগকে স্বাধীনতা দিয়াই তাহাদের অনিষ্ট ঘটাইয়াছেন বলিতে হয়। কেননা, ঈশ্বর সর্ব্বজ্ঞ। তিনি জানিতেন যে স্বাধীনতা দিলে তাহার অপব্যবহার হইবে। সুতরাং তিনি জানিয়া শুনিয়া ইচ্ছা পূর্ব্বক লোকের অনিষ্ট

করিয়াছেন, [illegible] ইহা স্বীকার করিতে [illegible] যদি বলা হয় যে স্বাধীনতার অপব্যবহার [illegible]—স্বাধীনতা দেওয়াতে লোকের অনিষ্ট ঘটিবে, ইহা ঈশ্বর জানিতে পারেন নাই। তাহা হইলে ঈশ্বরের সর্ব্বজ্ঞতার অপলাপ করিতে হয়। সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাতও অনিবার্য্য হইয়া পড়ে। কেননা, স্বাধীনতার অপব্যবহার নিবারণ করিবার শক্তি তাঁহার নাই। তাঁহার তাদৃশ শক্তি আছে, কিন্তু তিনি সে শক্তি প্রয়োগ করিতে ইচ্ছা করেন না, বা তাহার প্রয়োগ করেন না। এ কথাও সঙ্গত হয় না। কারণ, পরের অনিষ্ট নিবারণ করিবার শক্তি থাকা সত্ত্বেও তাহার প্রয়োগ করিতে ইচ্ছা না করা বা প্রয়োগ না করা ক্রূর প্রকৃতি খল জনের কার্য্য হইতে পারে। তাহা ঈশ্বরের কার্য্য হইতে পারে না। ঈশ্বরে তাহার কল্পনা করিলেও অপরাধী হইতে হয়।

অতএব প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে ঈশ্বর সুখ দুঃখাদির ব্যবস্থা এবং সৃষ্টি সংহারাদি করেন, শাস্ত্রের এই সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন। ঈশ্বর জলকে অগ্নি বা অগ্নিকে জল করিতে পারেন না। জল দ্বারা দগ্ধ এবং অগ্নি দ্বারা স্নিগ্ধ করিতে পারেন না। তা বলিয়া ঈশ্বর সর্ব্বশক্তিমান্ নহেন, একথা বলা সঙ্গত হইবে না। কেননা, জগতে যে সকল শক্তি আছে, তাহাই সর্ব্বশক্তি শব্দের অর্থ। যে শক্তি নিতান্ত অলীক, যাহার অস্তিত্ব নাই, তাহা শক্তিই নহে, তাহা থাকিতেই পারে না, তাহা না থাকাতে সর্ব্বশক্তির কোনও ব্যাঘাত হয় না। সুধীগণ

[illegible] কিছুই [illegible]
অসম্ভবকল্প মাত্র। সুতরাং যে পদার্থের অস্তিত্ব নাই, তাহার-শক্তিরও অস্তিত্ব নাই। অতএব তাহা নাই বলিয়া ঈশ্বরের সর্ব্বশক্তির কোনও ব্যাঘাত হইতে পারে না।

প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি করাতে যেমন সর্ব্বশক্তির ব্যাঘাত হয় না, সেইরূপ স্বতন্ত্রতারও ব্যাঘাত হইতে পারে না। রাজা কোষাধ্যক্ষকে অপেক্ষা করিয়া ধন দান করেন, প্রভু সেবাদিরূপ কর্ম্ম বিশেষ অনুসারে ফল বিশেষ প্রদান করেন, কুম্ভকার মৃত্তিকা জলাদিরূপ সাধন অপেক্ষা করিয়া কুম্ভ নির্ম্মাণ করে। কিন্তু তাহা বলিয়া ধন-দান বিষয়ে রাজার, ফল-প্রদান বিষয়ে প্রভুর এবং কুম্ভ-নির্ম্মাণ বিষয়ে কুম্ভকারের স্বতন্ত্রতা নাই একথা বলিলে অসঙ্গত হইবে। যিনি অন্য কর্ত্তৃক প্রযুক্ত হন না, অথচ করণাদি কারকের প্রযোক্তা হন, তিনিই স্বতন্ত্র। শৈবাচার্য্য সিদ্ধ গুরু বলেন,

স্বানন্যস্যাপ্রযোজ্যত্বং করণাদিপ্রযোক্তৃতা।
কর্ত্তুঃ স্বাতন্ত্র্যমেতদ্ধি ন কর্ম্মাদ্যনপেক্ষতা॥

যিনি অন্য প্রযোজ্য না হইয়া করণাদির প্রযোজক হন, তিনিই স্বতন্ত্র। কর্ম্মাদি অপেক্ষা না করার নাম স্বতন্ত্রতা নহে। অতএব সিদ্ধ হইল যে ঈশ্বর প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে সৃষ্টি করেন, প্রাণি-কর্ম্ম অনুসারে ফল প্রদান করেন। শ্রুতি বলিয়াছেন।

পুণ্যো বৈ পুণ্যেন কর্ম্মণা ভবতি পাপঃ পাপেন।

পুণ্য কর্ম্ম দ্বারা পুণ্য লোক বা সুখ এবং পাপ কর্ম্ম

৭

দ্বারা পাপ লোকসমূহে দুঃখপ্রাপ্ত হয়। [illegible] বলেন।

एष ह्येव साधु कर्म्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषते एष उ एवासाधु कर्म्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य-अधो निनीषते।

এই ঈশ্বর যাহাকে ঊর্দ্ধলোকে নিতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে সাধু কর্ম্ম করান্। যাহাকে অধোলোকে নিতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে অসাধু কর্ম্ম করান্।

প্রশ্ন হইতে পারে যে ঈশ্বর কোন ব্যক্তিকে সাধু কর্ম্ম করাইয়া স্বর্গে উন্নীত করেন, কোন ব্যক্তিকে অসাধু কর্ম্ম করাইয়া নরকে নিক্ষিপ্ত করেন। সুতরাং বিষম কর্ম্ম করান্ বলিয়া কেন তিনি বৈষম্য নৈর্ঘৃণ্য দোষ দুষ্ট হইবেন না? কর্ম্মানুসারে ফল প্রদান করেন বলিয়া বিষম ফল প্রদান জন্য দোষ না হউক্, কিন্তু বিষম কর্ম্ম করান্ বলিয়া কেন তিনি দোষভাগী হইবেন না? এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রাণীদিগের পূর্ব্ব পূর্ব্ব কর্ম্ম বাসনা অনুসারে ঈশ্বর তাহাদিগকে সাধু বা অসাধু কর্ম্ম করান্। ফল প্রদানের ন্যায় কর্ম্ম করানও পূর্ব্ব পূর্ব্ব কর্ম্ম বাসনা অনুসারে সম্পন্ন হয় বলিয়া ঈশ্বরের বৈষম্যাদি দোষ হইতে পারে না। যদি পূর্ব্ব বাসনা নিরপেক্ষ হইয়া ঈশ্বর সাধু বা অসাধু কর্ম্ম করাইতেন, তাহা হইলে বৈষম্য দোষ হইতে পারিত। পূর্ব্ব বাসনা অনুসারে তথাবিধ কর্ম্ম করান হয় বলিয়া বৈষম্য দোষের আশঙ্কাই হইতে পারে না। পূর্ব্ব কর্ম্মের অভ্যাসজনিত বাসনা অনুসারে লোক সাধু অসাধু

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] প্রবর্ত্তন কর্ত্তা বটে, কিন্তু [illegible] [illegible] [illegible] ঈশ্বর পর্জন্যের ন্যায় সাধারণ কারণ। তিনি অসাধারণ কারণ নহেন। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন—

> जन्म जन्म यदभ्यस्तं दानमध्ययनं तपः ।
> तेनैवाभ्यासयोगेन तद्देवाभ्यसते नरः ॥

জন্মে জন্মে যে সকল দান অধ্যয়ন ও তপ অভ্যস্ত হইয়াছে, সেই অভ্যাস বশতঃ লোকে তাহারই অভ্যাস করে। তাঁহারা আরও বলিয়াছেন—

> लालने ताड़ने मातुर्नाकारुण्यं यथाऽर्भके ।
> तद्वदेव महेशस्य नियन्तुर्गुणदोषयोः ॥

মাতা সন্তানকে লালন ও তাড়ন করেন। তাড়ন করেন বলিয়া যেমন সন্তানের প্রতি মাতার অকরুণা বলা যায় না। সেইরূপ গুণ ও দোষ বিষয়ে লোককে নিযুক্ত করেন বলিয়া পরমেশ্বরের অকরুণা বলা যাইতে পারে না। কর্ম্ম প্রবাহ এবং সৃষ্টি প্রবাহ অনাদি বলিয়া আদি কর্ম্মের প্রশ্ন উঠিতে পারে না। সংসার অনাদি ইহা সকলেকেই স্বীকার করিতে হইবে। সংসার অনাদি না হইলে কোন সময়ে তাহার আদি সর্গ বা প্রথম উৎপত্তি স্বীকার করিতে হয়। আদি সর্গ স্বীকার করা কিন্তু দার্শনিকদিগের চক্ষে নিতান্তই অসমীচীন বলিয়া প্রতীত হইবে। কারণ, ভোগের জন্য শরীরের উৎপত্তি হয়। কেননা, শরীর ভোগের অধিষ্ঠান। সুখ-দুঃখ-ভোগ পুণ্য-পাপ-জন্য। পুণ্য পাপ শরীর নিষ্পাদ্য। আদি সৃষ্টি মানিলে বলিতে হয় যে

তৎপূর্ব্বে শরীর ছিল না, সুতরাং শরীর [illegible] [illegible] ছিল না। অতএব স্বীকার করিতে হয় যে আদি [illegible] ভোগ কর্ম্মজনিত নহে। উহা আকস্মিক। [illegible] আকস্মিক বা নির্নিমিত্ত হইলে মুক্তদিগেরও সংসার হইতে পারে। আদিসর্গে সুখ দুঃখাদি বৈষম্য নির্নিমিত্ত হইলে অকৃতাভ্যাগম দোষ উপস্থিত হয়। কেননা, ইতঃপূর্ব্বে কর্ম্ম করা হয় নাই অথচ কর্ম্মফল সুখ দুঃখ ভোগ করিতে হইল। যাহা করা হয় নাই তাহার ফল ভোগ করার নাম অকৃতাভ্যাগম। সুধীগণ বিবেচনা করিবেন যে আদিসর্গ মানিতে হইলে প্রাথমিক বৈষম্য সৃষ্টিকর্ত্তার ইচ্ছাধীন বলিতে হইবে। সুতরাং সৃষ্টিকর্ত্তার বৈষম্যাদি দোষ অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। সংসার অনাদি ইহা যুক্তিসিদ্ধ ও শাস্ত্রসিদ্ধ। সৃষ্টি যথার্থ ইহা স্বীকার করিয়া পরমেশ্বরের বৈষম্যাদি দোষ হইতে পারে না, ইহা বলা হইল। বেদান্ত মতে কিন্তু সৃষ্টি অনির্ব্বাচ্য বা মায়াময়ী। মায়াবী সকলাঙ্গ ও বিকলাঙ্গ বিচিত্র প্রাণিবর্গ প্রদর্শন করায় বলিয়া যেমন তাহার বৈষম্য হয় না। প্রদর্শিত প্রাণীদিগকে সহসা সংহৃত করে বলিয়া নৈর্ঘৃণ্যও হয় না। সেইরূপ ভগবান্ নানাবিধ বিচিত্র প্রপঞ্চরূপ অনির্ব্বাচ্য জগতের প্রদর্শন এবং সংহরণ করিলেও তাঁহার কোন দোষ হইতে পারে না।

সে যাহা হউক্, প্রদর্শিত হইয়াছে যে দৃষ্ট কারণ ব্যতিরেকে সুখ দুঃখাদি বৈষম্য পরিদৃষ্ট হয় বলিয়া পূর্ব্ব জন্মকৃত কর্ম্ম স্বীকার করিতে হয়। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে সকলেই

[illegible] [illegible] যে এমন অনেক কর্ম্ম আছে, যাহা কেহ উপদেশ করে না—দৃষ্টান্ত দ্বারা যাহার শিক্ষা হয় না, অথচ তাহাতে লোকের অনুরাগ, প্রবৃত্তি ও কৌশল পরিদৃষ্ট হইয়া থাকে। সুতরাং বলিতে হয় যে পূর্ব্ব জন্মের অভ্যাস উহার কারণ। ভগবান্ গৌতম বলেন।

পূর্ব্বাভ্যস্তস্মৃত্যনুবন্ধাজ্জাতস্য হর্ষভয়শোকসংপ্রতিপত্তেঃ।

অভিলষিত বিষয় প্রাপ্ত হইলে যে সুখানুভব হয়, তাহার নাম হর্ষ। ইষ্ট সাধনতা জ্ঞান ভিন্ন কোন বিষয়ে অভিলাষ হয় না। যে জাতীয় বস্তুর প্রাপ্তিতে পূর্ব্বে সুখানুভব হইয়াছে, সেই জাতীয় বস্তুতে ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হয়। কোন্ জাতীয় বস্তু হর্ষ হেতু, ইহ জন্মে তাহার অনুভব না হইলেও জাত মাত্র বালকের হর্ষ হইয়া থাকে। স্মিত অর্থাৎ ঈষদ্ধাস্য দর্শনে বালকের হর্ষ অনুমিত হয়। যৌবনাদি অবস্থাতে হর্ষ হইলে স্মিত হয়, বালকেরও স্মিত হওয়া দেখা যায়, অতএব তাহারও হর্ষ হইয়াছে, এরূপ অনুমান করা যাইতে পারে। সেইরূপ অভিলষিত বিষয়ের বিয়োগ হইলে যে দুঃখের অনুভব হয়, তাহার নাম শোক। রোদনের দ্বারা বালকের শোক অনুমিত হইতে পারে। অভিলষিত বিষয়ের স্মরণ ভিন্ন হর্ষ বা শোক হয় না। কেননা, পূর্ব্বে যে জাতীয় বিষয়ের প্রাপ্তিতে হর্ষ হইয়াছে, এখন যে বিষয় লক্ষিত হইতেছে, তাহাও সেই জাতীয়, এইরূপ জ্ঞান হইলেই বর্ত্তমান বিষয়ে ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হইবে, ইষ্টসাধনতা জ্ঞান হইলে তদ্বিষয়ে অভিলাষ হইবে, অভিলষিত বিষয় প্রাপ্ত হইলে সুখানুভব হইবে।

সুখানুভব হইলে স্মিত হইবে। প্রিয় বিষয়ের বিয়োগ [illegible] প্রিয় বিষয়ের স্মরণ হইয়াই শোক হয়, ইহা সকলেই অবগত আছেন। স্মরণ, সংস্কার জন্য ; সংস্কার, অনুভব জন্য। বালকের প্রথম হর্ষ ও শোক অবশ্য স্মরণ জন্য হইবে। সে স্মরণও সংস্কার জন্য, ঐ সংস্কারও অনুভব জন্য হইবে। ইহ জন্মে বালকের তাদৃশ অনুভব হয় নাই। সুতরাং তজ্জনিত সংস্কারও হয় নাই। অতএব, পূর্ব্ব জন্মের অভ্যাসজনিত সংস্কারবশতঃ স্মৃতি হইয়া হর্ষ শোক হইতেছে, ইচ্ছা না থাকিলেও ইহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। অর্থাৎ স্মিত রুদিত দ্বারা হর্ষ শোকের, হর্ষ শোকের দ্বারা স্মরণের, স্মরণ দ্বারা সংস্কারের, এবং সংস্কার দ্বারা পূর্ব্বাভ্যাস বা পূর্ব্বানুভবের অনুমান হইবে। পূর্ব্ব জন্ম না থাকিলে পূর্ব্বানুভব হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বানুভব দ্বারা পূর্ব্ব জন্ম বা পূর্ব্ব শরীর সম্বন্ধ অনুমিত হইবে, তদ্বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে জাতমাত্র বালকের মরণ ভয় দ্বারা পূর্ব্ব জন্মে মরণের অনুভব অনুমিত হইয়াছে। তাৎপর্য্য টীকাকার বলেন, যে মাতার অঙ্কস্থিত বালক কদাচিৎ আলম্বন শূন্য হইয়া স্খলিত হইতে হইতে রোদন পূর্ব্বক কম্পিত কলেবর হইয়া হস্তদ্বয় বিক্ষিপ্ত করিয়া মাতার কণ্ঠস্থিত হৃদয়লম্বিত মঙ্গল সূত্র গ্রহণ করে। বালকের এই চেষ্টা দ্বারা তাহার ভয় ও শোক অনুমিত হয়। বালক ইহ জন্মে পতনের অনিষ্ট সাধনতা অনুভব করে নাই। অথচ মাতার ক্রোড় হইতে পতিত

হইলে তাহাকে অনিষ্ট হইবে এইরূপ অনুমান ভিন্ন বালকের রোদন বা উক্তরূপ চেষ্টা হইতে পারে না। অতএব জন্মান্তরানুভূত পতঙ্গের অনিষ্টকারিতা তাহার স্মৃত হইয়াছে। এরূপ অনুমান করা যাইতে পারে।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে যৌবনাদি অবস্থাতে ক্ষুধা দ্বারা পীড়িত হইলে আহারের অভিলাষ হয। কেননা ক্ষুধাকালে আহারের অভ্যাস এবং তজ্জনিত সংস্কার দ্বারা আহার ক্ষুধা প্রতিকারের হেতু ইহা স্মৃতিপথে উদিত হয়। সুতরাং ক্ষুৎপীড়িত ব্যক্তির আহারে অভিলাষ হয়। জাতমাত্র বালকেরও স্তন্যপানে অভিলাষ হইয়া থাকে। স্তন্যপানে অভিলাষ হয বলিযাই স্তন্যপান করে। যৌবনাদি অবস্থার ন্যায় বাল্যাবস্থাতে আহারাভিলাসও অবশ্য পূর্ব্বাভ্যাসজনিত স্মরণবশতই হইবে। কেননা, চেতনের আহার প্রবৃত্তি আহারাভিলাষ পূর্ব্বক, এবং আহারাভিলাস পূর্ব্বাভ্যাসকৃত স্মরণ হেতুক, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। সুতরাং বালকের প্রথম আহারাভিলাষও পূর্ব্বাভ্যাসের ফল বলিতে হইবে। সে পূর্ব্বাভ্যাস ইহ জন্মে হয় নাই। অতএব বলিতে হইতেছে যে জন্মান্তরকৃত আহারাভ্যাস অনুসারে তাহার স্তন্যপানে অভিলাষ সমুৎপন্ন হয়। কখন কখন এরূপ ঘটিয়া থাকে যে রাত্রিকালে নির্জ্জন গৃহে গো-বৎস প্রসূত হয়। পরদিন প্রত্যূষে দেখিতে পাওয়া যায় যে সদ্যঃপ্রসূত বৎস স্বচ্ছন্দে মাতৃ স্তন্য পান করিতেছে। কেবল তাহাই নহে, বার বার মুখ দ্বারা স্তন ঊর্দ্ধে প্রতিহত করিতেছে। গো-বৎস অবশ্য

জানিতে পারিয়াছে যে ঐরূপ প্রতিভাত করিলে দুগ্ধ বিনিঃসৃত হয়। ইহা সে কিরূপে জানিতে পারিল? মাতৃ স্তনে দুগ্ধ আছে, ইহাই বা কিরূপে জানিতে পারিল? মাতৃ স্তন কিরূপে চিনিতে পারিল? স্তন চুষিলে দুগ্ধ নির্গত হয় ইহাই বা কিরূপে বুঝিতে পারিল? জন্মান্তরানুভূত বিষয় তাহার স্মৃতিপথে প্রতিভাত হইয়াছে বলিয়া পূর্ব্বাভ্যাস বশতই তাহার তাদৃশ প্রবৃত্তি প্রভৃতি হইয়াছে। ইহাতে অন্য কোন কারণ হইতে পারে না। পাতঞ্জল দর্শনের সিদ্ধান্ত এই যে অনাদি সংসারে জীব অনন্ত যোনি ভ্রমণ করিয়াছে, বিচিত্র ভোগাদি সম্পাদন করিয়াছে, তজ্জনিত বিচিত্র বাসনা, তাহার অন্তঃকরণে ওত প্রোতভাবে নিবদ্ধ রহিয়াছে। জীবের অন্তঃকরণে বিচিত্র বাসনা বিদ্যমান থাকিলেও কর্ম্মানুসারে সে যখন যে দেহ পরিগ্রহ করে, তখন অদৃষ্ট বশতঃ অর্থাৎ ঐ কর্ম্মের বিপাক বশতঃ তাহার তদনুরূপ বাসনাই সমুদ্ভূত হয়। অন্যবিধ বাসনা অভিভূত থাকে। মনুষ্য কর্ম্মবশত বিড়াল শরীর প্রাপ্ত হইলে বহু জন্ম পূর্ব্বে অভ্যস্ত হইয়া থাকিলেও বিড়াল শরীরে ভোগোপযোগী বাসনাই তৎকালে সমুদ্ভূত হইবে। অপরাপর বাসনা অভিভূত থাকিবে। প্রাচীন গ্রীক্ দার্শনিক প্লেটো জীবাত্মার অবিনশ্বরত্ব এবং যোনি ভ্রমণ স্বীকার করিয়াছেন। সে যাহা হউক্।

জীবিত থাকিবার জন্য শিশুর অন্তঃকরণে ভগবান্ তদনুরূপ বুদ্ধি প্রদান করেন, এ কল্পনা সমীচীন নহে। কর্ম্ম নিরপেক্ষ হইয়া ভগবান্ কিছুই করেন না, ইহা

অনেক বার প্রতিপন্ন করা হইয়াছে। দেখিতে পাওয়া যায় যে দুষ্ট স্তন্য পান করিয়া এমন কি দৈবাৎ বিষাক্ত স্তন্য পান করিয়া, এবং বিষলিপ্ত স্তন চোষণ করিয়া শিশু মৃত্যুমুখে পতিত হইতেছে। ভগবান্ দুষ্ট স্তন্য পান বা বিষদিগ্ধ স্তন চোষণের বুদ্ধি প্রদান করেন। ইহা অশ্রদ্ধেয়। প্রকৃত কথা এই যে পূর্ব্বাভ্যাস বশতঃ শিশু স্তন্য পান করে, স্তন চোষণ করে। স্তন্য দুষ্ট বা স্তন বিষলিপ্ত হইলে শিশুর অনিষ্ট হয়। ইহাই সর্ব্বথা সমীচীন এবং দৃষ্টানুসারিণী কল্পনা। আমাদের পূর্ব্বাভ্যাস বশতঃ যে সকল অনিষ্ট সংঘটিত হয়, ভগবানের উপর তৎসমস্তের আরোপ করা একান্ত অসঙ্গত। তাহা হইলে ভগবানের কার্য্য এক জন সাধারণ মনুষ্যের কার্য্যের ন্যায় হইয়া পড়ে। সাধারণ মনুষ্য যেমন ভাল কার্য্য করিতে যাইয়া বুদ্ধির অল্পতা নিবন্ধন অনিষ্ট সংঘটন করিয়া বসে, ভগবান্‌ও সেইরূপ শিশুর জীবন রক্ষা করিতে যাইয়া তাহার জীবনান্ত করেন। এরূপ কল্পনার সারবত্তা সুধীগণের বুঝিতে বিলম্ব হইতে পারে না। গৌতমের একটী সূত্র এই—

প্রেত্যাহারাভ্যাসকৃতাৎ স্তন্যাভিলাষাৎ।

জন্মান্তরীণ আহারাভ্যাস কৃত স্তন্যাভিলাষ হয় বলিয়া পূর্ব্ব শরীর সম্বন্ধ অনুমিত হয়। এ বিষয়ে যে আপত্তি উত্থাপন করিয়া মহর্ষি গৌতম তাহার খণ্ডন করিয়াছেন, সংক্ষেপে তাহা প্রদর্শিত হইতেছে। আপত্তি এই যে পদ্মাদির সঙ্কোচ বিকাশের ন্যায় জাত বালকের স্মিত

রুদিতাদি হইতে পারে। লৌহের অয়স্কান্ত অভিমুখে গমনের ন্যায় স্তন্যাভিলাষও হইতে পারে। সুতরাং তদ্দারা পূর্ব্ব জন্ম অনুমিত হইবার কারণ নাই। এই আপত্তির কিছু মাত্র সারবত্তা নাই। এই আপত্তিতে কেবল মাত্র দৃষ্টান্তের উপন্যাস করা হইয়াছে। কোন হেতুর নির্দ্দেশ করা হয় নাই। হেতু ভিন্ন কেবল দৃষ্টান্ত দ্বারা কোন পদার্থের সিদ্ধি বা প্রতিষেধ হইতে পারে না। দৃষ্টান্ত দ্বারা হেতু সমর্থিত হয়, প্রত্যাখ্যাত হয না। অতএব দৃষ্টান্ত মাত্র নির্দ্দেশ দ্বারা স্মিত রুদিতাদির কারণ হর্ষ শোকাদি, হর্ষ শোকাদির কারণ স্মৃতি, স্মৃতির কারণ সংস্কার, সংস্কারের কারণ অনুভব, এবং অনুভবের কারণ পূর্ব্ব শরীর সম্বন্ধ এ সমস্ত কিছুই প্রত্যাখ্যাত হইতে পারে না। আপত্তিকারীর ন্যায় উত্তরকারীও ঐ সকল দৃষ্টান্তের নির্দ্দেশ করিতে পারেন।

যদি আপত্তিকারীর এরূপ অভিপ্রায় হয় যে স্মিত রুদিতাদি হর্ষ শোকাদি জন্য নহে, স্তন্যাভিলাষ আহারাভ্যাস জন্য নহে, অন্য কোন কারণ জন্য। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দৃষ্টান্ত মাত্র নির্দ্দেশ দ্বারা তাহা সিদ্ধ হইতে পারে না। তাহা সিদ্ধ করিবার জন্য বিশিষ্ট হেতু আবশ্যক। প্রত্যক্ষ দেখা যাইতেছে যে হর্ষ শোকাদি হইলে স্মিত রুদিতাদি হয, হর্ষ শোকাদি না হইলে হয় না। সুতরাং অন্বয়-ব্যতিরেক-সিদ্ধ কারণ পরিত্যাগ করিয়া নিষ্প্রমাণ অপ্রসিদ্ধ কারণান্তরের পরিকল্পনা সমীচীন হইতে পারে না। যুবা প্রভৃতির স্মিত

রুদিতাদি যে কারণে দৃষ্ট হইতেছে, জাত বালকের স্মিত রুদিতাদি সে কারণে হয় না, অন্য কোন অপরিজ্ঞাত কারণে হয়, এরূপ কল্পনার কোন মূল্য নাই। যদি আপত্তিকারীর এরূপ অভিপ্রায় হয় যে পদ্মাদির সঙ্কোচ বিকাশাদি বিনা কারণে হইয়া থাকে, অতএব জাত বালকের স্মিত রুদিতাদিও বিনা কারণেই হইবে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দৃষ্টান্তটী ঠিক হইল না। পদ্মাদির সঙ্কোচ বিকাশাদি বিনা কারণে হয় না। কোন কার্য্যই বিনা কারণে হয় না। কার্য্য মাত্রেরই কারণ আছে। পদ্মাদির বিকাশাদিও উষ্ণাদি জন্য। আরও বিবেচনা করা উচিত যে দৃষ্টান্ত দ্বারা হেতুর নিবৃত্তি হইতে পারে না। অস্মদাদির স্মিত রুদিতাদি হর্ষ শোকাদি কারণ জন্য ইহা প্রত্যক্ষ। পদ্মাদি দৃষ্টান্ত দ্বারা তাহার প্রত্যাখ্যান হইতে পারে না। অতএব জাত বালকের স্মিত রুদিতাদিও হর্ষ শোকাদি কারণ জন্যই হইবে। তাহার অন্যথা হইবার হেতু নাই। লৌহের অয়স্কান্ত অভিমুখে গমনও নিষ্কারণে হয় না। উহা বিনা কারণে হইলে অয়স্কান্তের ন্যায় লোষ্ট্রের অভিমুখেও লৌহের গমন হইতে পারে। এবং লোষ্ট্রাদিও অয়স্কান্ত অভিমুখে যাইতে পারে। তাহা হয় না। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে লৌহের অয়স্কান্ত অভিমুখে গমনও নিষ্কারণ নহে। প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট না হইলেও ক্রিয়া দ্বারা ক্রিয়া-হেতুর, এবং ক্রিয়া নিয়ম দ্বারা ক্রিয়া-নিয়ম-হেতুর অনুমান হইবে। জাত বালকের স্মিত রুদিতাদিও ক্রিয়া, তদ্দ্বারাও

তাহার হেতু অনুমিত হইবে সন্দেহ নাই। অন্য স্থলে স্মিত রুদিতাদির যে হেতু বিশেষরূপে পরিজ্ঞাত হইয়াছে, জাত বালকের স্মিত রুদিতাদি দ্বারা তাহার অনুমান হইবে না, অপরিজ্ঞাত অদৃষ্টচর কোন অভিনব হেতুর অনুমান হইবে ইহা অশ্রদ্ধেয় কথা। গৌতম আরও বলেন,

বীতরাগজন্মাদর্শনাৎ।

প্রতিপন্ন হইয়াছে যে যে জাতীয় বিষয়ের সম্পর্কে আত্মা সুখানুভব করিয়াছিল, সেই জাতীয় বিষয় পরিদৃষ্ট হইলে আত্মার তদ্বিষয়ে অনুরাগ হয়। ইহা প্রত্যাত্মবেদনীয় অর্থাৎ সকলের অনুভব সিদ্ধ। কোন বিষয় পরিদৃষ্ট হইলে তৎসজাতীয় পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের এবং তৎসম্পর্কে সুখানুভবের স্মরণ হয়। তৎপরে যে জাতীয় বিষয়ের সম্পর্কে সুখানুভব হইয়াছিল, পরিদৃশ্যমান বিষয়ও সেই জাতীয়, অতএব পরিদৃশ্যমান বিষয়ের সম্পর্কেও সুখানুভব হইবে এইরূপ অনুমান হইয়া পরিদৃশ্যমান বিষয়ে অনুরাগের আবির্ভাব হয়। বিষয় দর্শন এবং তৎপ্রতি অনুরাগের আবির্ভাবের মধ্যে উল্লিখিত জ্ঞানগুলি হইয়া থাকে সন্দেহ নাই। কিন্তু অভ্যস্ত বলিয়া উহা অতি শীঘ্র শীঘ্র সম্পন্ন হইয়া যায়। এই জন্য বোধ হয় যে বিষয় দর্শন মাত্রেই তাহাতে অনুরাগের আবির্ভাব হইযাছে। তাহা কিন্তু ঠিক নহে। কেননা, কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি অসম্ভব।

এখন বিবেচনা করিতে হইবে যে বিষয়বিশেষে

জাত বালকের প্রথম অনুরাগ স্থলেও উক্ত নিয়মের ব্যতিক্রম হইবার কোন হেতু নাই। কৃপ্ত কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি হইবে, প্রকৃতিস্থ ব্যক্তি এরূপ আশা করিতে পারেন না। ফলতঃ জাত বালকের বিষয় বিশেষে প্রথম অনুরাগ, পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণাদি-রূপ কারণ বশত হইয়া থাকে, অনভিমত হইলেও ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। ইহজন্মে জাত বালকের তাদৃশ বিষয় পূর্ব্বে অনুভূত হয় নাই। অতএব ইহজন্মের পূর্ব্বে তাদৃশ বিষয় অনুভূত হইযাছিল ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। শরীর ভিন্ন বিষয়ের অনুভব অসম্ভব, অতএব বর্ত্তমান শরীরের পূর্ব্বেও আত্মার অপর শরীর ছিল। এবং আত্মা পর্ব্ব শরীরানুভূত বিষয়ের স্মরণ করিয়া বর্ত্তমান জন্মে সেই বিষয়ে অনুরক্ত হয়। ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। অনেক স্থলে বিষয় বিশেষে ব্যক্তিবিশেষের স্বাভাবিক অনুরাগ দেখিতে পাওয়া যায। দেখিতে পাওয়া যায় যে যাঁহারা অধ্যয়ন করিয়া থাকেন, তাহাদের মধ্যে কেহ সাহিত্যে, কেহ ইতিহাসে, কেহ গণিতে, কেহ দর্শনে, কেহ চিত্র বিদ্যায়, কেহ শিল্প বিদ্যায়, কেহ কেহ বা অন্যান্য বিষযে স্বাভাবিক অনুরক্ত। যে বিষয়ে যাঁহার স্বাভাবিক অনুরাগ থাকে, সে বিষয়ে তিনি সহজে কৃতকার্য্যতা লাভ করিতে পারেন। যে বিষয়ে যাঁহার স্বাভাবিক অনুরাগ নাই, তিনি সে বিষয় আয়ত্ত করিতে বাধ্য হইলে তাহা তত সহজে আয়ত্ত করিতে সক্ষম হন না। তজ্জন্য তাঁহাকে অনেক পরিশ্রম

করিতে হয়। ইহার দৃষ্টান্ত বিরল নহে। সর্ব্বতন্ত্র স্বতন্ত্র পূজ্যপাদ বাচস্পতি মিশ্র বলেন

মনুষ্যত্বেন তুল্যত্বেঽপি প্রজ্ঞামেধাপ্রকর্ষনিকর্ষভেদদর্শনাৎ প্রাগ্‌ভবীয়াভ্যাসকল্পনা। অস্যত্বেপি হি শাস্ত্রাভ্যাসস্তদ্বোত্তর-প্রজ্ঞামভিবর্দ্ধয়ন্নন্বয়ব্যতিরেকাভ্যামনুভূয়তে। সোয়মিহজন্ম-ন্যকৃতশাস্ত্রাভ্যাসস্য তদ্বিষয়ঃ প্রজ্ঞামেধাতিশয়ঃ প্রাগ্‌ভবীয়া-ভ্যাসাতিশয়ং স্বকারণমবগময়তি।

ইহার তাৎপর্য্য এই। মনুষ্যরূপে সকলে তুল্য হইলেও তাহাদের মধ্যে প্রজ্ঞা ও মেধার বিস্তর প্রকর্ষ এবং নিকর্ষ পরিলক্ষিত হয়। দেখিতে পাওয়া যায় যে শাস্ত্রানুশীলন-কারীদিগের মধ্যে যাঁহারা মনোযোগ পূর্ব্বক শাস্ত্রের অভ্যাস করেন, তাহাদের শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধা বর্দ্ধিত হয়, যাঁহারা তাদৃশ পরিশ্রম করেন না, তাহাদের শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা বর্দ্ধিত হয় না। প্রত্যুত অন্তঃকরণে কতগুলি ভার চাপাইয়া দেওয়াতে প্রজ্ঞা মেধার হ্রাস হওয়াই পরিদৃষ্ট হয়। অতএব অন্বয় ও ব্যতিরেক বলে অর্থাৎ শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস থাকিলে তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা মেধার প্রকর্ষ হয়, অভ্যাস না থাকিলে তাহা হয় না এই কারণে শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস তদ্বিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষের হেতু, ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। যাহাদের স্বাভাবিক শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধার প্রকর্ষ দেখিতে পাওয়া যায়, তাহাদের ইহ জন্মে শাস্ত্রবিষয়ে অভ্যাস নাই। অথচ অভ্যাসের কার্য্য [illegible] মেধা প্রকর্ষ আছে। কারণ ভিন্ন কার্য্য হয় না। [illegible] জন্মে যাহাদের শাস্ত্রাভ্যাস নাই অথচ

শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষ আছে, তাহাদের জন্মান্তরীয় শাস্ত্রাভ্যাস বশতঃ শাস্ত্রবিষয়ে প্রজ্ঞা মেধা প্রকর্ষ হইতেছে এরূপ্ অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ আছে। অতএব উক্ত কারণে পূর্ব্ব জন্মের অনুমান করিলে ভ্রান্ত হইতে হইবে না।

আপত্তি হইতে পারে যে পূর্ব্ব জন্মের অনুভূত বিষয় পরজন্মে স্মৃত হইলে পূর্ব্ব জন্মের অনুভূত সমস্ত বিষয় পরজন্মে স্মৃত হইতে পারে। তাহা হইলে জন্মান্ধ ব্যক্তিও পূর্ব্ব জন্মের অনুভূত রূপের স্মরণ করিতে পারে। সকলেই জাতিস্মর হইতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, যে বিষয়ে স্মৃতির কার্য্য দেখিতে পাওয়া যায়, সেই বিষয়েই স্মৃতির অনুমান হয়, অন্য বিষয়ে হয় না। যে একটী বিষয় স্মরণ করে, তাহাকে সমস্ত বিষয় স্মরণ করিতেই হইবে, এরূপ কোন নিয়ম নাই। ইহ জন্মে যাহা যাহা অনুভূত হয়, তৎসমস্তও স্মৃতিপথে উদিত হয় না। অনুভূত বিষয়ের কোন কোন বিষয়ই স্মৃত হইয়া থাকে। ইহ জন্মে অনুভূত সমস্ত বিষয়েরই যখন স্মরণ হয় না, তখন জন্মান্তরে অনুভূত সমস্ত বিষয়ের স্মরণ হইবে, এ আপত্তি নিতান্তই অকিঞ্চিৎকর। অদৃষ্ট পরিপাক বশতঃ সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া জন্মান্তরানুভূত বিষয়ের স্মৃতি সম্পন্ন হয়। অতএব জন্মান্তরানুভূত যে বিষয়টীর স্মরণ হইবার অনুকূলে অদৃষ্টের পরিপাক হয়, সেই বিষয়টী মাত্র স্মৃত হইয়া থাকে। সুতরাং জন্মান্তরানুভূত সমস্ত বিষয়ের স্মরণ হইবার আপত্তি হইতে পারে

না। জন্মান্ধ ব্যক্তির পূর্ব্বজন্মে অনুভূত রূপের স্মরণ হউক, এ আপত্তি হইতে পারে না। সকলে জাতিস্মর হইবার আপত্তিও হইতে পারে না। যাঁহাদের তথাবিধ শুভাদৃষ্টের পরিপাক হয়, তাদৃশ মহাত্মাদের জন্মান্তরানুভূত সমস্ত বিষয় স্মৃতিপথে উদিত হইয়া থাকে। এরূপ উদাহরণ পুরাণাদিতে দেখিতে পাওয়া যায়। কি উপায়ে জাতিস্মর হইতে পারা যায়, তাহা পাতঞ্জলদর্শনে উপদিষ্ট হইয়াছে। পাতঞ্জলদর্শনের ভাষ্যকার বলেন যে ভগবান্ জৈগীষব্য সপ্ত মহাকল্পে নিজের যে সকল জন্ম মরণাদি হইয়াছিল, তৎসমস্ত স্মরণ করিতে সক্ষম হইয়াছিলেন।

সে যাহা হউক। যেরূপ বলা হইল, তাহার প্রতি প্রণিধান করিলে বুঝিতে পারা যায়, যে ইহ জন্মে পূর্ব্ব-জন্মানুভূত বিষয়ের, পূর্ব্বজন্মে পূর্ব্বতর জন্মানুভূত বিষয়ের এবং পূর্ব্বতর জন্মে পূর্ব্বতম জন্মানুভূত বিষয়ের প্রতিসন্ধান হয়। অতএব আত্মার শরীর সম্বন্ধ ও রাগসম্বন্ধ অনাদি সুতরাং আত্মা অনাদি। অর্থাৎ আত্মার উৎপত্তি নাই। যে ভাব পদার্থের উৎপত্তি নাই, তাহার বিনাশ নাই। ইহা প্রস্তাবান্তরে সমর্থিত হইয়াছে। অতএব আত্মা যেমন এই শরীর পরিগ্রহের পূর্ব্বে বিদ্যমান ছিল, সেইরূপ এই শরীর বিনাশের পরেও বিদ্যমান থাকিবে। আত্মার বিনাশ হইলে ইহ জন্মে সঞ্চিত পুণ্য পাপের ফলভোগ হইতে পারে না। সঞ্চিত পুণ্য পাপ ফল প্রদান না করিয়াই বিনষ্ট হইবে, এরূপ কল্পনা করিলে পুণ্য পাপের ফল নাই, প্রকারান্তরে ইহাই বলা হয়। তাহা অসঙ্গত।

সকল ধর্ম্মাবলম্বীরাই পারত্রিক মঙ্গলের জন্য পুণ্য সঞ্চয় এবং পারত্রিক অমঙ্গল পরিহারের জন্য পাপের পরিবর্জ্জন করিতে সমধিক যত্ন প্রদর্শন করিয়া থাকেন। পূজ্যপাদ উদয়নাচার্য্য বলেন,—

বিফলা বিশ্ববৃত্তির্নো ন দুঃখৈকফলাপি বা।

দৃষ্টলাভফলা নাপি বিপ্রলম্ভোঽপি নেদৃশঃ ॥

পরলোকার্থীদিগের অগ্নিহোত্রাদি ধর্ম্ম কর্ম্মে প্রবৃত্তি দেখা যাইতেছে। এই প্রবৃত্তি নিষ্ফল, ইহা বলা যাইতে পারে না। কারণ, ইষ্ট সাধনতা জ্ঞান প্রবৃত্তির হেতু। অতএব প্রবৃত্তির অবশ্য ফল আছে বলিতে হইবে। ধর্ম্ম কর্ম্মে প্রবৃত্ত ব্যক্তির নানারূপ কায়ক্লেশ অনিবার্য্য। সুতরাং ধর্ম্ম কর্ম্মে প্রবৃত্ত হইলে যে পরিমাণে দুঃখ হয়, তদপেক্ষা অধিক পরিমাণে সুখ হয়, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তাহা না হইলে ক্লেশকর কর্ম্মে লোকের প্রবৃত্তি হইতেই পারে না। কেবল দুঃখই প্রবৃত্তির ফল, একথা নিতান্ত অসঙ্গত। কেননা, দুঃখ ভোগ করিবার উদ্দেশে কাহারও প্রবৃত্তি হয় না, সুখের প্রত্যাশায় অপরিহার্য্য অল্প দুঃখ স্বীকার করিয়াও লোকের প্রবৃত্তি হয়, ইহা প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। ধর্ম্ম কর্ম্মের অনুষ্ঠান করিলে ধার্ম্মিক বলিয়া প্রখ্যাত হওয়া যায়, ধার্ম্মিক ব্যক্তি সম্মানিত ও পূজিত হয়, লোকে তাহাকে অর্থ প্রদান করিয়া থাকে। অতএব ঐ গুলিই ধর্ম্মানুষ্ঠানের ফল, ইহাও বলা যাইতে পারে না। যেহেতু যাহারা খ্যাতিলাভাদি ফলের অভিলাষী নহেন, প্রত্যুত খ্যাতিলাভাদি বিষয়ে যাঁহাদের বিলক্ষণ প্রদ্বেষ রহিয়াছে,

তাঁহারাও ধর্ম্মাচরণ করিয়া থাকেন। লোকালয়ের সম্পর্ক যাঁহারা ভাল বাসেন না, তাঁহারা লোকালয় পরিত্যাগ পূর্ব্বক নিবিড় অরণ্য এবং গিরিগুহাদি নির্জন স্থানে সঙ্গোপনে ধর্ম্মানুষ্ঠান করিয়া থাকেন, পরলোক না থাকিলে তাঁহারা ঐরূপ কঠোর তপস্যায় নিরত হইতেন না। পরলোক না থাকিলে কেনই বা লোকে ধার্ম্মিকদিগকে ধন প্রদান করিবে? বহুল আয়াসে অর্জ্জিত অর্থ, নিজের সুখভোগের প্রত্যাশাতেই লোকে ব্যয় করিয়া থাকে। অতএব পরলোক না থাকিলে ধার্ম্মিকদিগের ধনলাভও হইতে পারে না। পাংশুল পাদুক কৃষীবলও পারত্রিক মঙ্গলের জন্য যথাসাধ্য ধন ব্যয় করিয়া থাকে। অতএব, নির্ব্বিশেষে সমস্ত লোকের ধর্ম্ম প্রবৃত্তিই পরলোকের অস্তিত্বের যথেষ্ট প্রমাণরূপে গণ্য হইতে পারে। পরলোক থাকিলেই পারলৌকিক ফলভোক্তা আত্মা থাকিবে ইহা বলাই বাহুল্য। দেহ সম্বন্ধ ভিন্ন আত্মার ভোগ হইতে পারে না। অতএব বর্ত্তমান দেহপাতের পরেও আত্মার দেহান্তর সম্বন্ধ অনিবার্য্য। এইরূপে আত্মার অনাদি পূর্ব্ব শরীরপরম্পরা এবং অপবর্গান্ত উত্তর শরীরপরম্পরা অস্বীকার করিবার উপায় নাই।

কোন ধূর্ত্ত বা প্রতারক, অগ্নিহোত্রাদি কর্ম্ম করিলে পরলোকে স্বর্গাদি ফল হয়, এইরূপ কল্পনা করিয়া এবং লোকের বিশ্বাসের জন্য নিজে তাহার অনুষ্ঠান করিয়া লোককে প্রতারণা করিয়াছে। উক্তরূপে ধূর্ত্ত বা প্রতারিত হইয়া লোক সকল ধর্ম্ম কর্ম্মে প্রবৃত্ত হয়

এরূপ কল্পনা করা একান্তই অসঙ্গত। কেননা, কল্পনা
। যাহা দেখা যায়, তদনুরূপ কল্পনাই
সম্ভবপর। যাহা অলৌকিক বা অদৃষ্টপূর্ব্ব, তাহার কল্পনাও
হইতে পারে না। স্বর্গ ও অপূর্ব্বাদি অলৌকিক পদার্থ।
প্রথমতঃ তদ্বিষয়ে কল্পনা হওয়াই অসম্ভব। তর্কমুখে
ঐরূপ কল্পনার সম্ভাবনা মানিয়া লইলেও কল্পিত বিষয়ে
লোকের আস্থা জন্মাইবার জন্য আয়াসলব্ধ প্রভূত ধনের
ব্যয় করা এবং চান্দ্রায়ণ ও সান্তপনাদি কষ্টকর ব্রত
নিয়মাদির অনুষ্ঠান দ্বারা নিজেকে পরিক্লিষ্ট করা একান্ত
অসম্ভব। লোকে সুখের প্রত্যাশাতে কষ্ট স্বীকার করিতে
কাতর হয় না সত্য, কিন্তু প্রতারকের এমন কি সুখের
প্রত্যাশা থাকিতে পারে, যাহার জন্য তথাবিধ ক্লেশ-
পরম্পরা স্বীকার করিতে সে কুণ্ঠিত হইবে না। পরের
প্রতারণা করিয়া প্রতারকের সুখানুভব হইতে পারে বটে,
কিন্তু পরপ্রতারণা জনিত সুখ কি এতই গুরুতর যে
তাহার জন্য তত কষ্ট স্বীকার করিতে কাহারও প্রবৃত্তি
হইতে পারে। পূজপাদ উদয়নাচার্য্য বলেন,—

ন হ্যেতাবতো দুঃখরাশেঃ পরপ্রতারণাসুখং গরীয়ঃ।

এত বহুল পরিমাণ দুঃখরাশি অপেক্ষা পরপ্রতারণার সুখ
অধিক নহে। বাস্তবিক উল্লিখিত আপত্তি ভিত্তিশূন্য।
সুতরাং ধর্ম্মাধর্ম্ম আছে, পরলোক আছে, পরলোকে কর্ম্ম-
ফল ভোগ বা সুখ দুঃখ ভোগ আছে। সুখ দুঃখ ভোগ
আছে বলিয়া শরীর সম্বন্ধও আছে। ইহ জন্মে যে সুখ
দুঃখ ভোগ হইতেছে, তাহাও অবশ্য কর্ম্ম জন্য। এ কর্ম্মও

পূর্ব্বে আচরিত হইয়াছিল। শরীর ভিন্ন কর্ম্মের আচরণ হইতে পারে না, এই জন্য বর্ত্তমান শরীরের পূর্ব্বেও আত্মার শরীর সম্বন্ধ ছিল। উক্তরূপে আত্মার শরীরপরম্পরায় উৎপত্তি বিনাশ আছে, আত্মার উৎপত্তি বিনাশ নাই। আত্মা অনাদি অনন্ত। একজন বৈদান্তিক আচার্য্য বলেন,—

পূর্ব্বজন্মন্যসত্বেতজ্জন্ম সম্পাদয়েৎ কথম্।
ভাবিজন্মন্যসত্কর্ম্ম নেহ ভুঞ্জীত সঞ্চিতম্॥

আত্মা পূর্ব্ব জন্মে না থাকিলে তাহার এ জন্ম হইতে পারে না। কারণ, এ জন্মে পূর্ব্বজন্ম-সঞ্চিত কর্ম্মের ফল ভোগ হয়। ভাবি জন্মে অর্থাৎ এই জন্মের পরে আত্মা না থাকিলে এ জন্মে সঞ্চিত কর্ম্মের ফল ভোগ হইতে পারে না।

একটী মত শ্রুত হয় যে, আত্মার পূর্ব্ব জন্ম নাই পর জন্ম নাই, উৎপত্তি আছে বিনাশ নাই। পরলোকে পাপ পুণ্যের দণ্ড পুরস্কার আছে, শরীর সম্বন্ধ নাই। সংক্ষেপে এই অদ্ভুত মতের কিঞ্চিৎ সমালোচনা করা যাইতেছে। দণ্ড পুরস্কার সুখ দুঃখ ভোগ ভিন্ন আর কিছুই নহে। পুরস্কৃত ব্যক্তি সুখী এবং দণ্ডিত ব্যক্তি দুঃখী হয় ইহা সর্ব্বজনবিদিত। পাপ পুণ্যের দণ্ড পুরস্কার আছে ইহা স্বীকার করিলেই ইহাও স্বীকার করা হয় যে সুখদুঃখ ভোগ পাপপুণ্যের ফল, পাপ পুণ্য সুখ দুঃখ ভোগের কারণ। কারণের অভাবে কার্য্য হয় না। সুতরাং ইহ জন্মে যে সকল আকস্মিক সুখদুঃখ ভোগ হয়, তাহাও ধর্ম্মাধর্ম্ম জন্য ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না।

বস্তুগত্যা অপরাধ না করিয়াও ঘটনা চক্রে, অপরাধী বলিয়া নিশ্চিত ও দণ্ডিত হয়, ইহার উদাহরণ নিতান্ত বিরল নহে। কোন ব্যক্তি বিনা চেষ্টায় প্রভূত ধনের অধিকারী হইয়া সুখী হয়, কোন ব্যক্তি অকস্মাৎ রাজ্যচ্যুত ও ঐশ্বর্য্য ভ্রষ্ট হইয়া দরিদ্রতার কবলে নিষ্পেষিত হয়। এ সমস্ত আকস্মিক সুখদুঃখ ভোগ নিষ্কারণে হইতে পারে না। তাদৃশ সুখ দুঃখ ভোগের মূলীভূত ধর্ম্মাধর্ম্ম বা পুণ্য পাপ ইহ জন্মে না হইলেও পূর্ব্বে আচরিত হইযাছিল সন্দেহ নাই। তবেই সিদ্ধ হইতেছে যে এই জন্মের পূর্ব্বেও আত্মার অস্তিত্ব এবং শরীর সংবন্ধ ছিল। কেননা অস্তিত্ব এবং শরীর সংবন্ধ ভিন্ন ধর্ম্মাধর্ম্মের আচরণ অসম্ভব।

আত্মার পূর্ব্ব শরীর সংবন্ধের ন্যায় উত্তর শরীর সংবন্ধও অপরিহার্য্য। কারণ, পরলোকে পাপপুণ্যের দণ্ড পুরস্কার ভোগ করিতে হইলেই শরীর সংবন্ধ স্বীকার করিতে হয়। শরীর সংবন্ধ ভিন্ন দণ্ড পুরস্কার ভোগ হইতে পারে না। কেন হইতে পারে না, তাহা প্রদর্শিত হইতেছে। দণ্ড পুরস্কার ভোগ কিনা সুখদুঃখভোগ। সুখদুঃখভোগ কিনা সুখদুঃখের অনুভব। প্রতিপন্ন হইয়াছে যে আত্মা ও মন পরস্পর ভিন্ন। আত্মা সুখদুঃখ অনুভবের কর্ত্তা, মন তাহার করণ। সুতরাং পরলোকে মনের সহিত আত্মার সংবন্ধ স্বীকার করিতে হইতেছে। কেননা, মনের সহিত সংবন্ধ না থাকিলে, সুখদুঃখের অনুভব হইতে পারে না। করণ ভিন্ন ক্রিয়া হয় না। যে সুখদুঃখের আদৌ অস্তিত্ব নাই, তাদৃশ অনুৎপন্ন সুখদুঃখের অনুভব হয় না, ইহাতে

বিবাদ হইতে পারে না। কি হেতুতে সুখদুঃখের উৎপত্তি হয়, তদ্বিষয়ে মনোযোগ করা কর্ত্তব্য। সকলেই জানেন যে ইষ্ট বিষয়ের সহিত সম্পর্ক হইলে সুখের এবং অনিষ্ট বিষয়ের সহিত সম্পর্ক হইলে দুঃখের উৎপত্তি হয়। সম্পর্ক কিনা অনুভব। জগতে পাঁচটী মাত্র বিষয়; শব্দ, স্পর্শ, রূপ, রস ও গন্ধ। দিব্য হউক অদিব্য হউক, শ্রবণেন্দ্রিয় দ্বারা শব্দের, ত্বগিন্দ্রিয় দ্বারা স্পর্শের, চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা রূপের, রসনেন্দ্রিয় দ্বারা রসের এবং ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধের অনুভব হইবে সন্দেহ নাই। সুতরাং মনের ন্যায় চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ের সহিতও আত্মার সম্বন্ধ পরলোকে অবশ্যম্ভাবী। শরীর, ইন্দ্রিয়ের আশ্রয় বা অধিষ্ঠান। অতএব পরলোকে শরীরের সহিতও আত্মার সংবন্ধ অপরিহার্য্য। পরিদৃশ্যমান শরীরের আকার হউক বা অন্য কোন আকার হউক, পরলোকে কোন একরূপ শরীর থাকিবে, সে বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। চক্ষু কর্ণ প্রভৃতি ইন্দ্রিয় থাকিবে শরীর থাকিবে না ইহা একান্ত অসঙ্গত। শরীর না থাকিলে ইন্দ্রিয় থাকিতেই পারে না।

পরলোকে আত্মার শরীর সংবন্ধ প্রতিপন্ন হইল। এই জন্মের পূর্ব্বে আত্মার শরীর সংবন্ধ ছিল, ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুতরাং এই শরীরের পূর্ব্বেও আত্মা ছিল। যে ভাব পদার্থের উৎপত্তি আছে তাহার বিনাশ আছে, ইহা যেমন ধ্রুব সত্য, যে ভাব পদার্থের বিনাশ নাই, তাহার উৎপত্তি নাই, ইহাও সেইরূপ ধ্রুব সত্য। অতএব আত্মার উৎপত্তি আছে বিনাশ নাই, ইহা

সুধীগণের অশ্রদ্ধেয় ও অনাদরণীয়। আত্মার উৎপত্তি স্বীকার করিলে পরমেশ্বর আত্মার উৎপাদয়িতা বা স্রষ্টা ইহাও অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। যাঁহারা জীবের উৎপত্তি স্বীকার করেন, তাঁহারা ঈশ্বরেকেই জীবের স্রষ্টা বলিয়া মানিয়া থাকেন। কিন্তু ঈশ্বর কি জন্য জগৎ ও জীবের সৃষ্টি করিলেন, তাহা বিবেচনা করা উচিত। ঈশ্বর স্বেচ্ছাপূর্ব্বক সৃষ্টি করিয়াছেন, এরূপ বলিলে সৃষ্টিগত বৈষম্য আছে বলিয়া ঈশ্বরে দ্বেষ ও পক্ষপাতের প্রসঙ্গ হয়। জীবের ও জগতের সৃষ্টি না হইলে জীবের দুঃখ ভোগ হইত না। তিনি, দুঃখ ও দুঃখ ভোক্তা উভয়ের স্রষ্টা হইলে জীবের প্রতি তাঁহার প্রদ্বেষ অনিবার্য্য হইয়া উঠে। তিনি করুণা পরবশ হইয়া সৃষ্টি করিয়াছেন, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কেননা, করুণা পরবশ হইয়া সৃষ্টি করিলে সকলেকেই সুখী করিতেন, কাহাকেও দুঃখী করিতেন না। দুঃখের সৃষ্টি করিতেন না। অপিচ তাঁহাদের মতে সৃষ্টির পূর্ব্বে জীব আদৌ ছিল না। এ অবস্থায় ঈশ্বর কাহার প্রতি করুণা করিবেন? কে তাঁহার করুণার পাত্র হইবে? সৃষ্টির পরে করুণা হইতে পারে বটে, কিন্তু সে করুণা সৃষ্টির হেতু হইতে পারে না। সৃষ্টি ঈশ্বরের লীলামাত্র এ কথা বলাও সঙ্গত হয় না। যাহাদের অস্তিত্ব ছিল না, নিজের কুতূহল চরিতার্থ করিবার জন্য তাহাদিগকে সৃষ্টি করিয়া দুঃখরাশি পরিপ্লুত দেখিয়া সুখানুভব করিবেন ইহা খলজনের কার্য্য হইতে পারে ঈশ্বরের কার্য্য হইতে পারে

না। ফলতঃ জীবের উৎপত্তি স্বীকার করিলে সৃষ্টির বাহ্য কোন কারণ সম্ভবে না বলিয়া ঈশ্বরে দ্বেষ ও পক্ষপাতের আপত্তি কোনরূপে নিরাকৃত হইতে পারে না। জীব নিত্য হইলে—জীবের উৎপত্তি না থাকিলে অনাদি জীবের কর্ম্ম প্রবাহও অনাদি হইবে। সুতরাং জীবের কর্ম্মানুসারে পরমেশ্বর বিষম সৃষ্টি করেন বলিয়া দ্বেষ পক্ষপাতের আপত্তি উঠিতে পারে না। বেদান্তদর্শন কর্ত্তা ভগবান্ বেদব্যাস বলেন

নাত্মাঽশ্রুতের্নিত্যত্বাচ্চ তাভ্যঃ।

আত্মার উৎপত্তি নাই। যে হেতু উৎপত্তি প্রকরণে আত্মার উৎপত্তি শ্রুত হয় নাই। আত্মা নিত্য বলিয়াও তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। আত্মার নিত্যত্ব শ্রুতিসিদ্ধ। প্রত্যুক্ত

ন জায়তে ম্রিয়তে বা বিপশ্চিৎ।

নিত্যজ্ঞান স্বরূপ আত্মা জাত বা মৃত হয় না, এই শ্রুতিতে আত্মার উৎপত্তি প্রতিষিদ্ধ হইয়াছে। আচার্য্যেরা আত্মার জন্ম মরণ স্বীকার করিয়াছেন কিন্তু উৎপত্তি বিনাশ স্বীকার করেন নাই। বৈদান্তিক মতে আত্মার উপাধিভূত অন্তঃকরণের জন্ম মরণ বাস্তবিক, আত্মার জন্ম মরণ ঔপাধিক। নৈয়ায়িক মতে আত্মার জন্ম মরণ বাস্তবিক বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। আত্মার জন্ম মরণ আছে, উৎপত্তি বিনাশ নাই, এ কথা আপাততঃ বিরুদ্ধরূপে প্রতীত হইতে পারে বটে, কিন্তু জন্ম ও মরণের স্বরূপের প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে বস্তুগত্যা ইহাতে

কিছুমাত্র বিরোধ নাই। আচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে অভিনব দেহাদির সহিত আত্মার প্রাথমিক সংযোগ বিশেষের নাম জন্ম, তথাবিধ চরম সংযোগ ধ্বংসের নাম মরণ। তদ্দারা আত্মার উৎপত্তি বিনাশ বলা যাইতে পারে না। আত্মা চিরকাল বিদ্যমান, তাহার দেহাদির সহিত সংবন্ধ-বিশেষের উৎপত্তি এবং তাহার প্রধ্বংস হয় মাত্র। সুতরাং আত্মার জন্ম মরণ আছে অথচ উৎপত্তি বিনাশ নাই, ইহাতে বিরোধের লেশ মাত্র নাই।

তৃতীয় লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মা দেহাদি হইতে অতিরিক্ত অভৌতিক স্বতন্ত্র পদার্থ, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। এখন আত্মার পরিমাণ বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। আত্মার পরিমাণ বিষয়ে দার্শনিকদিগের প্রচুর মতভেদ দেখিতে পাওয়া যায়। আত্মার অবশ্য কোনরূপ পরিমাণ আছে, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। নৈয়ায়িক প্রভৃতি দার্শনিকদিগের মতে আত্মা দ্রব্য পদার্থ। দ্রব্য পদার্থ পরিমাণ-শূন্য হইতে পারে না। আমরা সচরাচর যে সমস্ত দ্রব্য দেখিতে পাই, তাহা পরিমাণ-শূন্য নহে। সুতরাং যাহা দ্রব্য পদার্থ, তাহা কোনরূপ পরিমাণযুক্ত হইবে, এরূপ অনুমান করিবার কারণ আছে। আত্মা যখন দ্রব্য পদার্থ, তখন আত্মার কোনরূপ পরিমাণ আছে, ইহা সহজ বোধ্য। পরিমাণ তিন শ্রেণীতে বিভক্ত হইতে পারে। অণু পরিমাণ, মধ্যম পরিমাণ এবং মহৎ পরিমাণ। অণু-পরিমাণের চরম উৎকর্ষ পরমাণুতে এবং মহৎ-পরিমাণের চরম উৎকর্ষ আকাশাদিতে। পরম অণু পরিমাণের ও পরম মহৎ পরিমাণের মধ্যবর্ত্তী পরিমাণ সাধারণত মধ্যম পরিমাণরূপে গণ্য হইবার যোগ্য। মধ্যম পরিমাণের মধ্যেও অণু মহৎ বা

ক্ষুদ্র বৃহৎ ব্যবহার দেখিতে পাওয়া যায়। **বিল্বফলং নারিকেলাদণু আমলকান্মহৎ** অর্থাৎ বিল্বফল নারিকেল ফল হইতে ক্ষুদ্র, আমলক ফল হইতে বৃহৎ, ইত্যাদি ব্যবহার বহুল পরিমাণে পরিদৃষ্ট হইতেছে। সে যাহা হউক। আত্মা অণু-পরিমাণ, কি মধ্যম পরিমাণ অথবা মহৎ-পরিমাণ, ইহা হইতেছে আলোচ্য বিষয়। অতএব তাহারই আলোচনা করা যাইতেছে।

আপত্তি হইতে পারে যে, মুমুক্ষুদিগের আত্মজ্ঞান অপেক্ষিত বলিয়া আত্মার আলোচনা করা সঙ্গত। আত্মার পরিমাণের আলোচনা, কাকদন্তের অন্বেষণের ন্যায় নিষ্ফল। কাকের দন্ত আছে কিনা, এ অনুসন্ধানের কোন ফল নাই, কাকের দন্ত থাকিলে বা না থাকিলে কোন ক্ষতি বৃদ্ধি হয় না। আত্মার পরিমাণের আলোচনাও তদ্রূপ। আত্মার যে কোন পরিমাণ হউক না কেন, তাহা জানিলে বিশেষ লাভ নাই, না জানিলেও ক্ষতি নাই। অতএব আত্মার পরিমাণের আলোচনা নিষ্প্রয়োজন।

এতদুত্তরে ব্যক্তব্য এই যে, মুমুক্ষুদিগের আত্মজ্ঞান অপেক্ষিত, তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। আত্মা দেহাদির অতিরিক্ত স্বতন্ত্র পদার্থ, এতাবন্মাত্র জানিলে আত্মজ্ঞান পূর্ণতা প্রাপ্ত হয় না। একটী সামান্য দৃষ্টান্তের উল্লেখ করা যাইতেছে। হস্তী একজাতীয় জন্তু এই মাত্র জানিলে হস্তী জানা হইল, ইহা বলা যাইতে পারে না। হস্তীর আকার প্রকার গুণাগুণ প্রভৃতি জানা হইলে তবে হস্তী জানা হইল বলা যাইতে পারে। সেইরূপ আত্মা অভৌতিক

পদার্থ, এতাবন্মাত্র জানা হইলে আত্মজ্ঞান পূর্ণতা প্রাপ্ত হয় না। আত্মার অবস্থা গুণাগুণ প্রভৃতি জানা হইলে আত্মজ্ঞানের পূর্ণতা হইতে পারে। দার্শনিকেরা সামান্যাকারে বা মোটামোটী পদার্থ জ্ঞানে সন্তুষ্ট হইতে পারেন না। পদার্থের সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম বিষয় পুঙ্খানুপুঙ্খরূপে জানিতে না পারিলে তাঁহাদের পরিতৃপ্তি হয় না। বিশেষতঃ আত্মার পরিমাণের সহিত আত্মার নিত্যত্বের এবং দ্বৈতবাদ ও অদ্বৈতবাদের কিয়ৎ পরিমাণে সম্বন্ধ আছে। অতএব আত্মার পরিমাণের পর্য্যালোচনা নিষ্ফল বলা যাইতে পারে না।

জীবাত্মা মধ্যম-পরিমাণ, ইহা আর্হত বা জৈনাচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে, চেতনা আত্মার গুণ বা ধর্ম্ম। সমস্ত শরীরে চেতনার উপলব্ধি হইতেছে। অতএব জীবাত্মা সমস্ত-শরীর-ব্যাপী। কেননা, জীবাত্মা সমস্ত-শরীর-ব্যাপী না হইলে জীবাত্মার ধর্ম্ম চেতনা সমস্ত শরীরে উপলব্ধ হইতে পারে না। পক্ষান্তরে চেতনা সমস্ত শরীরে উপলব্ধ হইতেছে। অতএব বলিতে হয় যে জীবাত্মা সমস্ত-শরীর-ব্যাপী অর্থাৎ শরীর-পরিমাণ। জৈনাচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত সমীচীন বলা যাইতে পারে না। কারণ, জীবাত্মা শরীর-পরিমাণ হইলে অবশ্য জীবাত্মা সর্ব্বগত হইতে পারে না। যাহা শরীর-পরিমাণ, কেবল মাত্র শরীরের সহিত তাহার সম্বন্ধ থাকিবে, শরীর ভিন্ন অপর কোন পদার্থের সহিত তাহার সম্বন্ধ থাকিবে না, থাকিতে পারে না। সুতরাং আর্হত মতে জীবাত্মা ঘট-

পটাদির ন্যায় পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ প্রদেশ-বিশেষে সীমাবদ্ধ। তাহা হইলে ঘটপটাদির ন্যায় জীবাত্মাও অনিত্য অর্থাৎ উৎপত্তি-বিনাশ-শালী, ইহা স্বীকার করিতে হয়। যাহা পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ মধ্যম-পরিমাণ, তাহা অবশ্য সাবয়ব হইবে। যাহা সাবয়ব, তাহা অবয়ব-জন্য। জন্য-ভাব-পদার্থের বিনাশ অনিবার্য্য। অবয়ব-সংযোগে যাহা সমুৎপন্ন হয়, অবয়ব-সংযোগ-নাশে তাহার বিনাশ হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। জীবাত্মার নিত্যত্ব পর্ব্বে সমর্থিত হইয়াছে। সুতবাং জীবাত্মা অনিত্য হইতে পারে না। আর্হত সিদ্ধান্তে কিন্তু জীবাত্মা অনিত্য হইয়া পড়ে। কেবল তাহাই নহে। আর্হতেরাও জীবাত্মার বিনাশ স্বীকার করেন না। এই জন্য আর্হত সিদ্ধান্ত অর্থাৎ জীবাত্মা মধ্যম-পরিমাণ এ কল্পনা অসঙ্গত।

আরও বক্তব্য এই যে, আর্হতেরা জীবাত্মার জন্মান্তর এবং যোনি-ভ্রমণ স্বীকার করেন। তাঁহাদের মতে কর্ম্মানুসারে জীবাত্মা নানা দেহ পরিগ্রহ করিয়া থাকে। দেহ-সকলের পরিমাণ একরূপ নহে। সুতরাং জীবাত্মা দেহ-পরিমাণ হইলে জীবাত্মার পরিমাণ কোনরূপেই স্থায়ী বলা যাইতে পারে না। মনুষ্য-জীব মনুষ্য-শরীর পরিমাণ, হস্তি-জীব হস্তি-শরীর-পরিমাণ, পতঙ্গ-জীব পতঙ্গ-শরীর-পরিমাণ হইবে। এখন বিবেচনা করা উচিত যে মনুষ্য-শরীর-পরিমাণ মনুষ্য জীব কোন কর্ম্মানুসারে হস্তি-জন্ম প্রাপ্ত হইলে সম্পূর্ণ হস্তি-শরীর-ব্যাপী হইতে পারে না। কেননা, মনুষ্য-শরীর হইতে হস্তি-শরীর বৃহৎ-পরিমাণ। মনুষ্য-জীব

হস্তি-শরীর-ব্যাপী হইতে পারে না বলিয়া হস্তি-শরীরের কিয়দংশ নির্জ্জীব বা জীবশূন্য হইতে পারে। পক্ষান্তরে মনুষ্য জীব কর্ম্মবিপাক বশতঃ পতঙ্গ জন্ম প্রাপ্ত হইলে পতঙ্গ দেহ ক্ষুদ্র বলিয়া মনুষ্য জীব পতঙ্গ দেহে সম্মিত হইতে পারে না। জীবাত্মার কিয়দংশ পতঙ্গ দেহে এবং কিয়দংশ দেহের বহির্ভাগে অবস্থিত হইবে, ইহা স্বীকার করিতে হয়। জন্মান্তরের কথাই বা বলি কেন? এক জন্মেও উক্ত দোষের সদ্ভাব রহিয়াছে।

বাল্যাবস্থায় আত্মা বাল-দেহ-পরিমাণ। বাল-দেহ-পরিমাণ আত্মা তদপেক্ষা বৃহৎ-পরিমাণ যুব-দেহ সম্পূর্ণ-রূপে ব্যাপিতে পারে না। তাহা হইলে কৃৎস্ন যুব-দেহ সজীব বলা যাইতে পারে না। যুবদেহের কিয়দংশ সজীব অপরাংশ নির্জ্জীব বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। তাহা অসঙ্গত। কারণ, তাহা হইলে কৃৎস্ন যুবদেহে চেতনার উপলব্ধি হইতে পারে না। কৃৎস্ন যুবদেহে চেতনার উপলব্ধির অপলাপ করিতে পারা যায় না। কৃৎস্ন দেহে চেতনার উপলব্ধি হয় বলিয়াই আর্হতেরা জীবাত্মাকে দেহ-পরিমাণ বলিয়াছেন। সুতরাং তাঁহাদের সিদ্ধান্ত পূর্ব্বাপর বিরুদ্ধ হইতেছে।

আর এক কথা। আর্হত মতে জীবাত্মা সকল অনন্তা-বয়ব। জীবাত্মার অবয়বের অন্ত নাই। তাঁহারা বলেন যে, বৃহচ্ছরীরে জীবের অবয়ব সকল বিকশিত এবং ক্ষুদ্র শরীরে তাহা সঙ্কুচিতভাবে অবস্থিতি করিতে পারে। বলিতে পারা যায় যে মনুষ্য জীব হস্তি-জন্ম প্রাপ্ত হইলে

তাহার অবয়ব সকল বিকশিত এবং পতঙ্গ জন্ম প্রাপ্ত হইলে উহা সঙ্কুচিত ভাবে অবস্থিত থাকিবে। তদ্রূপ জীবারয়ব গুলি বাল-শরীরে সঙ্কুচিত এবং যুব-শরীরে বিকশিত হইবে। ইহার উত্তরে অনেক বলিবার আছে। প্রথমতঃ যাহা দেহ-পরিমাণ—যাহা দেহ-মাত্র-পরিচ্ছিন্ন, তাহার অবয়বের অনন্তত্ব কল্পনা করা নিতান্তই অসঙ্গত। যাহা দেশ-বিশেষে সীমাবদ্ধ, তাহা অসীম বা অবিনাশী হইতে পারে না। দ্বিতীয়ত জিজ্ঞাসা করা যাইতে পারে যে অনন্ত জীবাবয়ব সকল সমান-দেশে অর্থাৎ একস্থানে থাকিতে পারে কিনা? যদি বলা হয় যে অনন্ত জীবাবযব সমান দেশে অথাৎ এক স্থানেই থাকিতে পারে, তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে যে একটী জাঁবাবযব যে স্থানে অবস্থিত, সমস্ত জীবাবয়ব সেই স্থানেই অবস্থিত থাকিতে পারে। তাহা হইলে জীবের প্রথিমা অর্থাৎ মহত্ত্ব হইতে পারে না। কেননা, জীবাত্মার অবয়ব যত অধিক হউক না কেন, একটী অবযব যে স্থানে থাকিবে, সমস্ত অবয়ব গুলি সেই স্থানেই থাকিবে। এইরূপ হইলে একটী অবযবের যে পরিমাণ, অনন্ত অবয়বের পরিমাণ তদপেক্ষা অধিক হইতে পারে না। স্তরাং জীবাত্মা শরীর-পরিমাণ না হইয়া অণু-পরিমাণ হইয়া পড়ে। অর্থাৎ একটী জীবাবয়বের যে পরিমাণ জীবাত্মাও সেই পরিমাণ হইয়া পড়ে। কারণ, একটী জীবাবয়বের যে পরিমাণ, জীবাবয়ব সকলের সমান-দেশত্ব হইলে সমস্ত জীবাবয়বের পরিমাণ তদপেক্ষা অধিক হইতে পারে না। তাহা হইলেই জীবের

প্রথিমা হইতে পারে না। কেননা, অবয়ব-পরিমাণ অবয়বি-পরিমাণের নিয়ামক, তদ্বিষয়ে মতভেদ নাই। যদি বলা হয় যে জীবের অবয়ব সকলের সমানদেশত্ব নাই। একটী জীবাবয়ব যে দেশে বা যে স্থানে অবস্থিত হয়, অপরাপর জীবাবয়বগুলি সে দেশে বা সে স্থানে অবস্থিত হয় না। দুইটী ঘট যেমন এক্ স্থানে থাকে না, ভিন্ন ভিন্ন স্থানে থাকে, সেইরূপ দুইটী জীবাবয়বও এক স্থানে থাকে না, ভিন্ন ভিন্ন স্থানে থাকে। অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন অবয়বের অবস্থিতি-স্থানও ভিন্ন ভিন্ন। তাহা হইলে জীবের প্রথিমা হইতে পারে বলিয়া জীবের অণু-পরিমাণত্ব নিবারিত হয় বটে, কিন্তু এতদ্দ্বারাও দোষের নিবারণ হয় না। কেননা, দেহ, পরিচ্ছিন্ন অর্থাৎ প্রদেশবিশেষে সীমাবদ্ধ। জীবাবয়ব সকলের সমানদেশত্ব না থাকিলে বা ভিন্নদেশত্ব হইলে, অনন্ত জীবাবয়ব পরিচ্ছিন্ন দেহে সম্মিত হইতে পারে না। সুতরাং পূর্ব্বের ন্যায় দেহের বহির্ভাগেও জীবাবয়বের অবস্থিতি স্বীকার করিতে হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে একটী প্রদীপ বা প্রদীপের প্রভা বিরল-অবয়ব-সংযোগ দ্বারা বিশাল-গৃহের এবং নিবিড়-অবয়ব-সংযোগ দ্বারা ক্ষুদ্র-গৃহের অভ্যন্তর ভাগ ব্যাপন করে ইহা সকলেই অবগত আছেন। বিরল অবয়ব সংযোগ দ্বারা বিশাল গৃহের অভ্যন্তর-ব্যাপিনী প্রদীপপ্রভা যেমন নিবিড় অবয়ব সংযোগ দ্বারা ক্ষুদ্র গৃহের অভ্যন্তর-ব্যাপিনী হইতেছে, সেইরূপ জীবাত্মার অবয়ব সকল অ-সমান-দেশ হইলেও তাঁহাদের বিরল সংযোগ দ্বারা বিশাল দেহের

এবং নিবিড় সংযোগ দ্বারা অল্প দেহের ব্যাপ্তি হইতে পারে। অর্থাৎ মনুষ্য জীব হস্তিশরীর পরিগ্রহ করিলে তাহার অবয়বগুলি বিরল সংযোগ দ্বারা কৃৎস্ন হস্তি-শরীর ব্যাপী এবং পতঙ্গ শরীর পরিগ্রহ করিলে নিবিড় সংযোগ দ্বারা পতঙ্গ শরীরে সম্মিত হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রদীপ প্রভার দৃষ্টান্ত এ স্থলে অনুসৃত হইতে পারে না। তাহা হইলে প্রদীপ প্রভার ন্যায় জীবাবয়বের এবং প্রদীপের ন্যায় জীবের অনিত্যত্ব বা বিনাশিত্ব হইতে পারে। প্রদীপ প্রভা আর কিছুই নহে, বিস্তৃমর প্রদীপাবয়ব মাত্র। প্রদীপ প্রভার ও প্রদীপের উৎপত্তি বিনাশ প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ। অতএব প্রদীপ প্রভার ন্যায় বিরল ও নিবিড় ভাবে অবয়বের সংযোগ স্বীকার করিলে প্রদীপ প্রভার ন্যায় জীবাবয়বের এবং প্রদীপের ন্যায় জীবের অনিত্যত্ব অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রদীপ প্রভার বা প্রদীপের বিরলাবয়ব সংযোগ স্থলে প্রকাশের অল্পতা, এবং নিবিড়াবয়ব সংযোগ স্থলে প্রকাশের আধিক্য দেখিতে পাওয়া যায়। একটী প্রদীপ বৃহদ্ গৃহে নীত হইলে তদ্দ্বারা বৃহদ্ গৃহের অভ্যন্তর ভাগ প্রকাশিত হয় সত্য, কিন্তু বৃহদ্ গৃহের অভ্যন্তর ভাগ মন্দ বা অল্প প্রকাশিত হয়। সমুজ্জ্বলরূপে প্রকাশিত হয় না। ঐ প্রদীপটী একটী ক্ষুদ্র গৃহে নীত হইলে তদ্দ্বারা ক্ষুদ্র গৃহের অভ্যন্তর ভাগ সমুজ্জ্বলরূপে প্রকাশিত হয়। তবেই দেখা যাইতেছে যে বিরল সংযোগ স্থলে প্রকাশের অল্পতা এবং নিবিড়

সংযোগ স্থলে প্রকাশের আধিক্য হইয়া থাকে। তদনুসারে বিবেচনা করিতে গেলে জীবেরও বৃহচ্ছরীরে অবয়ব সংযোগের বিরলতা আছে বলিয়া প্রকাশের বা জ্ঞানের অল্পতা এবং ক্ষুদ্র শরীরে অবয়ব সংযোগের নিবিড়তা আছে বলিয়া প্রকাশের বা জ্ঞানের আধিক্য স্বীকার করিতে হয়। ইহা নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, বাল শরীর ক্ষুদ্র এবং যুব শরীর তদপেক্ষা বৃহৎ। অথচ যুব শরীর অপেক্ষা বাল শরীরে জ্ঞানের অল্পতা এবং বাল শরীর অপেক্ষা যুব শরীরে জ্ঞানের আধিক্য, অবিসংবাদিত। জীবাবয়ব সকলের নিবিড় সংযোগ স্থলে জ্ঞানের আধিক্য স্বীকার করিতে হইলে ক্ষুদ্রতম কীটাদি সর্ব্বাপেক্ষা অধিক জ্ঞানী, ইহাও স্বীকার করিতে হয়। এতদপেক্ষা অসঙ্গত এবং উপহাসাস্পদ কল্পনা আর কি হইতে পারে। অতএব প্রদীপ প্রভার বা প্রদীপের ন্যায় অবয়ব সকলের বিরল সংযোগ ও নিবিড় সংযোগ দ্বারা জীবাত্মা বৃহৎ ও ক্ষুদ্র শরীরব্যাপী হইবে, এ কল্পনা নিতান্ত অসঙ্গত।

জৈনাচার্য্যেরা আর একরূপ কল্পনা করিয়া থাকেন। তাঁহারা বলেন, প্রদীপ প্রভার বা প্রদীপের ন্যায় অবয়বের বিরল সংযোগ ও নিবিড়সংযোগ দ্বারা জীবাত্মার বৃহৎ ও ক্ষুদ্র দেহব্যাপ্তি অসম্ভব হইলেও জীবাবয়বের আগমন ও অপগমন দ্বারা উহা সম্ভবপর হইতে পারে। মনুষ্যজীব হস্তি-শরীর বা অন্য কোন বৃহচ্ছরীর পরিগ্রহ করিলে পূর্ব্ব অবয়ব দ্বারা হস্তিদেহব্যাপিতে পারে না সত্য, কিন্তু মনুষ্যজীব হস্তিশরীর বা অন্য কোন বৃহচ্ছরীর পরিগ্রহ

করিলে অভিনব কতগুলি জীবাবযব আসিয়া জীবের সহিত মিলিত হয়, তদ্দ্বারা মনুষ্য জীব হস্তিশরীর বা অন্য কোন. বৃহচ্ছরীর ব্যাপিতে পারে। এবং পতঙ্গ শরীর পরিগ্রহ করিলে মনুষ্য জীবের যে পরিমাণ অবয়ব পতঙ্গ শরীরে সম্মিত হইতে পারে, সেই পরিমাণ অবয়ব থাকিয়া অবশিষ্ট অবয়বগুলি চলিয়া যায়। সুতরাং জীবাত্মার বৃহৎ ও ক্ষুদ্র শরীরব্যাপী হইবার কোন বাধা নাই। এ কল্পনাও নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, তাহা হইলে জীবাত্মা কোন সময়ে বৃহৎ-পরিমাণ এবং কোন সময়ে অল্প পরিমাণ হয, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। তাহা হইলে জীবাত্মার বিকার অস্বীকার করিতে পারা যায় না। যাহার বিকার আছে, তাহা অনিত্য। দেখিতে পাওয়া যায যে চর্ম্মাদির বিকার আছে, অথচ চর্ম্মাদি অনিত্য। অতএব জীবাত্মা বিকারী হইলে, জীবাত্মাও চর্ম্মাদির ন্যায় অনিত্য হইবে। অবয়বের উপগম ও অপগম দ্বারা জীবাত্মা নিরন্তর আপূর্য্যমাণ ও অপক্ষীয়মাণ হইবে। অর্থাৎ জীবাত্মা অভিনব অবয়বের উপগম দ্বারা আপূর্য্যমাণ বা বর্দ্ধিত এবং পূর্ব্বাবয়বের অপগম দ্বারা অপক্ষীয়মাণ বা ক্ষুদ্র হইবে সন্দেহ নাই। যাহা আপূর্য্যমাণ ও অপক্ষীয়মাণ তাহা অবশ্য বিনাশী হইবে। কেননা, যাহার বৃদ্ধি ও অপক্ষয় আছে তাহার বিনাশ অবশ্যম্ভাবী। জীবাত্মা অনিত্য বা বিনাশী হইলে মোক্ষভাগী জীবাত্মার অভাবে আর্হতাচার্য্যদিগের মোক্ষোপদেশ নিরালম্বন হইয়া পড়ে।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে আগত ও অপগত

অবয়ব সকল আগম ও অপায়রূপ ধর্ম্ম-শালী অর্থাৎ উৎপত্তি-বিনাশ-শালী। তাহা হইলে শরীরাদির ন্যায় ঐ সকল অবয়বও আত্মা বা আত্মার অবয়ব হইতে পারে না। যাহা সর্ব্বাবস্থাতে অবস্থিত থাকে, তাহাই আত্মা। আত্মা বা আত্মার কিরূপ অংশ সর্ব্বাবস্থায় অবস্থিত থাকে, তাহা নিরূপণ করা অসাধ্য। সুতরাং আর্হত মতে আত্মজ্ঞান দুর্ঘট বা অসম্ভব। আত্মজ্ঞান না হইলে মুক্তিও হইতে পারে না। কেননা, মুক্তি আত্মজ্ঞান-সাধ্য। এ বিষয়ে জৈনাচার্য্যদিগেরও মতভেদ নাই।

আরও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে যে সকল অভিনব জীবাবয়ব আগত হয়, কোথা হইতে তাহাদের প্রাদুর্ভাব হয়? যে সকল জীবাবয়ব অপগত হয়, তাহারাই বা কোথায় বিলীন হয়? ভূতবর্গ হইতে জীবায়বের প্রাদুর্ভাব হইবে, ভূতবর্গেই তাহারা বিলীন হইবে, এরূপ কল্পনা করিতে পারা যায় না। কারণ, জীবাত্মা অভৌতিক পদার্থ। ভৌতিক পদার্থ তাহার অবয়ব হইতেই পারে না। কোন আধার বিশেষে জীবাত্মার অবয়ব সকল সঞ্চিত থাকিবে, প্রয়োজনানুসারে তথা হইতে অবয়বের উপগম এবং ঐ আধারেই অবয়বের বিলয় হইবে, জীবাবয়ব-সকলের ঈদৃশ কোন আধার কল্পনা করিতে পারা যায় না। কেননা, তাদৃশ আধার কল্পনা করিবার কোন প্রমাণ নাই। ইহাও বিবেচনীয় যে আগত ও অপগত জীবাবয়ব সকলের পরিমাণের ইয়ত্তার অবধারণ করিবার উপায় নাই। সুতরাং জীবের স্বরূপের অবধারণ করা

যাইতে পারে না। জীবের স্বরূপ অবধৃত না হইলে আত্মতত্ত্ব-জ্ঞান হইতে পারে না। আত্মতত্ত্ব জ্ঞান না হইলে মুক্তি হইতে পারে না।

আর্হতদিগের কল্পনার বিরুদ্ধে আরও বলিবার আছে। জীবাত্মার অবয়ব থাকিলে জীবাত্মাও ঘটপটাদির ন্যায় অবয়বারব্ধ পদার্থ, সুতরাং ঘটাদির ন্যায় অনিত্য হইয়া পড়ে। জীবাত্মাকে যদি অবয়বসমূহরূপ বলা হয় তবে জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে চেতনা প্রত্যেক অবয়বের ধর্ম্ম কি অবয়ব-সমূহের ধর্ম্ম? চেতনা প্রত্যেক অবয়বের ধর্ম্ম হইলে অর্থাৎ গোত্ব যেমন প্রত্যেক গো-পশুতে পরিসমাপ্ত, চেতনা সেইরূপ প্রত্যেক অবয়বে পরিসমাপ্ত হইলে, এক শরীরে অনেক চেতনের বা আত্মার সমাবেশ স্বীকার করিতে হয়। বহু চেতনের ঐকমত্য প্রায় দৃষ্ট হয় না। তাহাদের পরস্পর বিরুদ্ধ ইচ্ছা সমুৎপন্ন হইলে বিরুদ্ধ-দিক্-ক্রিয় হইয়া কদাচিৎ শরীর উন্মথিত হইতে পারে। চেতনা যাবদবয়ব বৃত্তি হইলে অর্থাৎ অবয়ব সমূহের ধর্ম্ম হইলে মনুষ্যজীব পতঙ্গদেহ প্রাপ্ত হইলে দ্বিত্রাবয়বমাত্র অবশিষ্ট হয় বলিয়া তাহার চেতনা হইতে পারে না। অর্থাৎ মনুষ্য-জীবের চেতনা যে অবয়ব-সমূহের ধর্ম্ম ছিল, পতঙ্গশরীরে সে অবয়ব সমূহ নাই বলিয়া পতঙ্গ শরীরে চেতনা হইতেই পারে না। এমন কি মনুষ্যশরীরের যৎকিঞ্চিৎ অবয়ব বিনষ্ট বা বিচ্ছিন্ন হইলে তৎক্ষণাৎ চেতনা বিলুপ্ত হইতে পারে। কেননা পূর্ণ শরীরে যে জীবাবয়ব সমূহ ছিল খণ্ড শরীরে সে জীবাবয়ব সমূহ নাই।

ভিন্ন ভিন্ন সময়ে ভিন্ন ভিন্ন শরীরে জীবাত্মার পরিমাণ ভেদ স্বীকার করিলে, পরিমাণ ভেদ দ্রব্য ভেদের হেতু বলিয়া পরিমাণ ভেদে জীবাত্মারও ভেদ স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে অবশ্য বলিতে হইবে যে এক জীবাত্মা কর্ম্ম করে অন্য জীবাত্মা তাহার ফলভোগ করে, এক জীবাত্মা মোক্ষোপায়ের অনুষ্ঠান করে অপর জীবাত্মার মোক্ষ হয়। এই রূপে কৃতনাশ ও অকৃতাভ্যাগম দোষ উপস্থিত হয়। যদি বলা হয় যে প্রত্যেক প্রবাহ বা স্রোত ভিন্ন ভিন্ন বা অনিত্য হইলেও যেমন স্রোতঃ-সন্তানের বিরাম নাই বলিয়া স্রোতঃ-সন্তানের নিত্যতা বলা হইয়া থাকে, সেইরূপ জীবাত্মার পরিমাণ অনবস্থিত অর্থাৎ কাল ভেদে নানারূপ হইলেও স্রোতঃ-সন্তান-নিত্যতার ন্যায় জীবাত্মার নিত্যতা বলা যাইতে পারে, তাহা হইলেও জিজ্ঞাস্য হইতে পারে যে সন্তান বস্তুভূত কি অবস্তু। অর্থাৎ সন্তান নামে কোন অতিরিক্ত বস্তুভূত পদার্থ অঙ্গীকৃত হইবে, কি সন্তানি-সমূহই সন্তান রূপে অঙ্গীকৃত হইবে। সন্তান অতিরিক্ত হইলে তাহার বিকারিত্বাপত্তি প্রভৃতি পূর্ব্বোক্ত দোষগুলি নিরাকৃত হয় না। সন্তান, সন্তানি-সমূহ-মাত্র, অতিরিক্ত নহে, অর্থাৎ সন্তানি-সমূহই সন্তান বলিয়া অভিহিত। সন্তান নামে তদতিরিক্ত বস্তুভূত কোন পদার্থ নাই। ইহা বলিলেও পূর্ব্বোক্ত দোষ তদবস্থ থাকে। সন্তান অবস্তু হইলে এবং তাঁহাকে আত্মা বলিলে নৈরাত্ম্যবাদের প্রসক্তি হয়।

মোক্ষাবস্থায় সন্তানের বিচ্ছেদ হইতে পারে বলিয়া

সন্তানের নিত্যতা বলাও সঙ্গত হইতেছে না। কারণ, শরীর-সংবন্ধ বশতঃ আত্মার নানা পরিমাণ এবং বিকার প্রাদুর্ভূত হয়। মোক্ষাবস্থাতে আত্মার শরীর সংবন্ধ থাকে না সুতরাং তৎকালে বিকারান্তরের আবির্ভাবও হইতে পারে না। পূর্ব্ব বিকার, পূর্ব্ব শরীরের সহিত নিবৃত্ত হইয়া যায়। অতএব মোক্ষাবস্থায় বিকারান্তর নাই বলিয়া তৎকালে সন্তানের বিচ্ছেদ বলিতে হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে মোক্ষাবস্থায় পূর্ব্ব শরীর বিনষ্ট হইয়া যায়, সুতরাং তৎকৃত বিকারও নষ্ট হইয়া যায়। শরীরান্তর পরিগ্রহ হয় না বলিয়া বিকারান্তরের প্রাদুর্ভাব হইতে পারে না। ইহা সত্য, কিন্তু উক্তরূপে বিকার-সন্তানের বিচ্ছেদ হইলেও আত্মার বিচ্ছেদ হইবে না। অবিকৃত আত্মা মোক্ষাবস্থাতে অনুবৃত্ত থাকিবে। সুতরাং সন্তানের বিচ্ছেদ হইলেও প্রকৃত পক্ষে কোন ক্ষতি হইতে পারে না।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে মোক্ষাবস্থায় আত্মার অনুবৃত্তি থাকিলে অবশ্য তৎকালে আত্মার কোনরূপ পরিমাণও থাকিবে। মোক্ষাবস্থাতে শরীরান্তর সম্বন্ধ হয় না বলিয়া ঐ পরিমাণ শরীর-সম্বন্ধ-জনিত নহে। অতএব মোক্ষাবস্থার পরিমাণকে জীবাত্মার স্বাভাবিক পরিমাণ বলিতে হইবে। তাহা হইলে আত্মার দেহপরিমাণত্ব সিদ্ধান্ত অসঙ্গত হইতেছে। কারণ, মোক্ষাবস্থার পরিমাণ জীবাত্মার স্বাভাবিক পরিমাণ হইলে, কোনও কালে স্বভাবের অন্যথা হইতে পারে না বলিয়া সংসারাবস্থাতেও তাহার অনুবৃত্তি

অপরিহার্য্য। সুতরাং কোন সময়েই জীবাত্মা দেহ পরিমাণ হইতে পারে না। এক বস্তুর দ্বিবিধ পরিমাণ অসম্ভব। আরও বিবেচ্য যে, জৈনাচার্য্যেরা জীবাত্মার মোক্ষাবস্থার পরিমাণ নিত্য বলিয়া স্বীকার করিয়া থাকেন। যাহা নিত্য, কোন কালেও তাহার বিনাশ হইতে পারে না। যাহা সর্ব্ব কালে সমান ভাবে বিদ্যমান থাকে না তাহা নিত্য হইতে পারে না। অতএব মোক্ষাবস্থাতে জীবাত্মার যে পরিমাণ থাকে, সংসারাবস্থাতেও তাহা অবশ্য থাকিবে। সুতরাং জীবাত্মার পরিমাণ সর্ব্ব কালে একরূপ হইবে। অতএব জীবাত্মা মধ্যম-পরিমাণ এ সিদ্ধান্ত সঙ্গত হইতে পারে না। অতএব জীবাত্মা হয় অণু-পরিমাণ না হয় মহৎ-পরিমাণ হইবে, ইহার একতর পক্ষ অবশ্য স্বীকার করিতে হইতেছে।

কোন কোন আচার্য্যেরা জীবাত্মার অণুত্ববাদী। তাঁহাদের মতে ব্রহ্ম মহৎ-পরিমাণ জীবাত্মা অণু-পরিমাণ। সুতরাং জীব ও ব্রহ্ম অভিন্ন নহে। তাঁহারা স্বমতের অনুকূলে যুক্তির প্রয়োগ করিয়াছেন বটে, কিন্তু শ্রুতির প্রতিই তাঁহাদের সমধিক নির্ভর। সুতরাং এই প্রসঙ্গে দুই চারিটী শ্রুতির তাৎপর্য্যও পর্য্যালোচিত হইবে। তাঁহারা বলেন যে শাস্ত্রে জীবের উৎক্রান্তি, গতি ও আগতি কথিত হইয়াছে। উৎক্রান্তি কিনা দেহ হইতে অপসর্পণ অর্থাৎ দেহত্যাগ বা মৃত্যু। গতি কিনা জীবের পরলোক-গমন। আগতি কিনা পরলোক হইতে ইহ-লোকে আগমন। মৃত্যুর পর জীবাত্মা পুণ্য কর্ম্ম বশতঃ

স্বর্গাদি পুণ্য লোকে এবং পাপ কর্ম্ম বশতঃ পাপলোকে অর্থাৎ নরকাদিতে গমন করে। পুণ্যাপুণ্য কর্ম্মের নিয়মিত ফলভোগ হইলে আর তথায় থাকিতে পারে না। ইহলোকে পুনরাগমন করে। নিশ্চল পদার্থেরও উৎক্রান্তি প্রকারান্তরে কথঞ্চিৎ উপপন্ন হইলেও হইতে পারে। ইহার একটী মাত্র দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইতেছে। গ্রাম হইতে যে বিচলিত হয় নাই, অবস্থাবিশেষে তাহাকেও গ্রাম হইতে উৎক্রান্ত বলা যাইতে পারে। কেননা, গ্রামে স্বামিত্বের নিবৃত্তি হইলেও গ্রাম হইতে উৎক্রান্ত হইল বা গ্রাম ত্যাগ করিল এরূপ বলা হইয়া থাকে। প্রকৃত স্থলেও সর্ব্বগত জীবাত্মা দেহ হইতে অপসৃপ্ত বা চলিত না হইলেও দেহ-স্বাম্য বা দেহাভিমান বিনিবৃত্ত হইলেই জীবাত্মা দেহ হইতে উৎক্রান্ত হইল বা দেহত্যাগ করিল এরূপ বলা নিতান্ত অসঙ্গত হয় না। কিন্তু বিভু বা সর্ব্বগত জীবাত্মার গতি ও আগতি একান্ত অসম্ভব। গতি ও আগতি কর্ত্তৃস্থ ক্রিয়া। যে ক্রিয়া দ্বারা কর্ত্তার উত্তরদেশের বা দেশান্তরের সহিত সংযোগ সম্পন্ন হয়, তাহার নাম গতি। যে ক্রিয়া দ্বারা কর্ত্তার পুনর্ব্বার পূর্ব্বদেশের সহিত সংযোগ হয়, তাহার নাম আগতি। জীবাত্মা বিভু বা সর্ব্বগত হইলে তাহার পরলোকে গতি এবং ইহলোকে আগতি কোনরূপেই হইতে পারে না। যাহা সর্ব্বগত, তাহা নির্ব্বিশেষে সর্ব্বকালে সর্ব্বদেশে বিদ্যমান থাকিবে। ইহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। কেননা, যাহা সর্ব্বদেশে বিদ্যমান থাকে না, তাহাকে সর্ব্বগত বলা যাইতে পারে না। যাহা নির্ব্বিশেষে

সর্ব্বকালে সর্ব্বদেশে বিদ্যমান, তাহার আবার গতি ও আগতি কি? যে দেশে যে ছিল না, সেই দেশের সহিত সংযোগ হইলে তাহার সেই দেশে গতি হইল ইহা বলা যাইতে পারে। যাহা সমস্ত দেশগত—সমস্ত দেশের সহিত সংযুক্ত, সে ত সর্ব্বত্রই আছে, তাহার গন্তব্য স্থানও নাই গতিও নাই। এই জন্য পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে মূর্ত্ত অর্থাৎ পরিচ্ছিন্ন পদার্থেরই গতি হইয়া থাকে বিভু পদার্থের গতি হয় না। পক্ষান্তরে জীবাত্মার গতি ও আগতি শাস্ত্রে উপদিষ্ট হইয়াছে, অতএব জীবাত্মা বিভু হইতে পারে না। জীবাত্মা মধ্যম পরিমাণ হইতে পারে না, ইহা পূর্ব্বেই সমর্থিত হইয়াছে। সুতরাং পারিশেষ্য প্রযুক্ত জীবাত্মার অণুপরিমাণত্ব সিদ্ধ হইতেছে। যাহার গতি আছে, সে বিভু হইতে পারে না। বিভু পদার্থের গতি হইতে পারে না। যাহার গতি আছে অথচ যে মধ্যম পরিমাণ নহে, তাহা অবশ্য অণুপরিমাণ হইবে। পরমাণুর গতি আছে অথচ পরমাণু মধ্যম পরিমাণ নহে। অতএব পরমাণু অণুপরিমাণ। জীবাত্মারও গতি আছে অথচ জীবাত্মা মধ্যম পরিমাণ নহে। অতএব জীবাত্মাও পরমাণুর ন্যায় অণুপরিমাণ। জীবাত্মার গতি ও আগতি আছে বলিয়া গতি ও আগতির উপপাদক রূপে কথিত উৎক্রান্তিও অভিমান নিবৃত্তিরূপ না হইয়া ক্রিয়ারূপ অর্থাৎ দেহ হইতে অপসর্পণরূপ হওয়াই সঙ্গত। উক্তরূপে কোন কোন আচার্য্য জীবাত্মার অণুপরিমাণত্ব সিদ্ধান্ত করিয়াছেন।

এতৎ সম্বন্ধে বক্তব্য এই যে জীবাত্মা অণু-পরিমাণ হইলে জীবাত্মা শরীরের একদেশস্থ হইবে সন্দেহ নাই। উপলব্ধি বা চেতনা জীবাত্মার ধর্ম্ম। নিদাঘকালে সকল শরীরে পরিতাপের উপলব্ধি এবং জাহ্নবী-হ্রদ-নিমগ্ন ব্যক্তির সর্ব্বাঙ্গীণ শীতলতার উপলব্ধি দেখিতে পাওয়া যায়। অণুপরিমাণ জীবাত্মা শরীরের একদেশে অবস্থিত অথচ তাহার ধর্ম্ম উপলব্ধি সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইবে, ইহা অসম্ভব। সুতরাং জীবাত্মার গুণ উপলব্ধি সকল শরীর ব্যাপিনী বলিয়া, জীবাত্মাও সকল শরীরব্যাপী, এরূপ সিদ্ধান্ত করাই সঙ্গত। জীবাত্মার মধ্যম পরিমাণত্ব পূর্ব্বেই নিরাকৃত হইয়াছে। যাহা মধ্যম-পরিমাণ নহে অথচ সকল শরীরব্যাপী, তাহা অবশ্য বিভু হইবে। অতএব জীবাত্মা বিভু। সুতরাং পূর্ব্বোক্তরূপে আত্মার অণু-পরিমাণত্বের অনুমান প্রত্যনুমান-বাধিত অর্থাৎ অনন্তরোক্ত আত্মার বিভুত্বানুমান-প্রতিহত। যদি বলা হয়, যে হরিচন্দনবিন্দু শরীরের একদেশে স্থিত হইয়াও যেমন সকল-শরীর-ব্যাপী আহ্লাদ সমুৎপাদন করে, আত্মাও সেইরূপ শরীরের একদেশে স্থিত হইয়াও সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি সম্পন্ন করিতে পারে।

এতদুত্তরে বলিতে পারা যায় যে হরিচন্দনবিন্দুর শরীরের একদেশে অবস্থিতি এবং সকল শরীরে আহ্লাদ-জনকতা, এ উভয় প্রত্যক্ষ-পরিদৃষ্ট বলিয়া তাহা স্বীকার করিতে পারা যায়। কিন্তু আত্মার সকল দেহব্যাপিনী উপলব্ধি মাত্র প্রত্যক্ষ। অণুত্ব প্রত্যক্ষ নহে। সুতরাং অণু-

আত্মার সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি কল্পনা করা অপেক্ষা, সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি প্রত্যক্ষ অনুভূত হয় বলিয়া আত্মার বিভুত্ব কল্পনা করাই সমধিক সঙ্গত। হরিচন্দন-বিন্দুর ন্যায় আত্মার একদেশাবস্থিতি প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট হইলে উক্তরূপ কল্পনা সঙ্গত হইতে পারিত। আত্মার একদেশাবস্থিতি প্রত্যক্ষ নহে বলিয়া উক্তরূপ কল্পনা অসঙ্গত। আত্মার একদেশাবস্থিতি অনুমেয় হইবে, এ কল্পনাও সমীচীন নহে। কেননা, আত্মা সকল-দেহ-ব্যাপী বলিয়া তাহার উপলব্ধি সকল-দেহ-ব্যাপিনী, কিংবা বিভু-আকাশের ন্যায় বিভু-আত্মার উপলব্ধি সকল-দেহ-ব্যাপিনী, অথবা হরিচন্দন-বিন্দুর ন্যায় একদেশস্থিত আত্মার উপলব্ধি মাত্র সকল-দেহ-ব্যাপিনী, এ সংশয়ের নিবৃত্তি হইতে পারে না। চন্দনবিন্দু দৃষ্টান্ত অনুসারে যেরূপ আত্মার অণুত্বের অনুমান করা হইতেছে, সেইরূপ আকাশ দৃষ্টান্ত অনুসারে আত্মার বিভুত্বের অনুমানও করা যাইতে পারে। অতএব আত্মার অণুত্ব যখন সন্দিগ্ধ, তখন ব্যাপি কার্য্য দেখিয়া জীবাত্মার ব্যাপিত্ব কল্পনা করাই উচিত।

ইহাও বিবেচ্য যে হরিচন্দনবিন্দু সাবয়ব-পদার্থ। কদাচিৎ তাহার সূক্ষ্ম অবয়ব বিসর্পিত হইয়া দেহব্যাপী আহ্লাদ উৎপাদন করিলেও করিতে পারে। জীবাত্মা নিরবয়ব, সুতরাং তাহার অবয়বের বিসর্পণ প্রযুক্ত সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি হইবে, ইহাও বলিবার উপায় নাই। আপত্তি হইতে পারে যে মণি ও প্রদীপ ক্ষুদ্র-পরিমাণ। তাহা গৃহের একদেশে অবস্থিত হইলেও

তাহার প্রভারূপ গুণ যেমন সকলগৃহোদরব্যাপী হয়, সেইরূপ জীবাত্মা অণু-পরিমাণ সুতরাং শরীরের একদেশে অবস্থিত হইলেও তাহার উপলব্ধি গুণ সকল-দেহ-ব্যাপী হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রভার দৃষ্টান্ত ঠিক হইল না। কেননা, প্রভা গুণ নহে উহা দ্রব্য পদার্থ। নিবিড়াবয়ব তেজোদ্রব্য প্রদীপ ও প্রবিরলাবয়ব তেজোদ্রব্য প্রভা। প্রদীপের সূক্ষ্ম অবয়ব-পরম্পরা বিসর্পিত হইয়া গৃহোদরব্যাপিনী হইতে পারে। জীবাত্মার আদৌ অবয়ব নাই। সুতরাং অণুপরিমাণ জীবাত্মার গুণভূত উপলব্ধি সকল দেহব্যাপিনী হইবে, ইহা বলা যাইতে পারে না। জীবাত্মার উপলব্ধির ন্যায় প্রভা প্রদীপাদির গুণ হইলে কথঞ্চিৎ উক্তরূপ কল্পনা করা যাইতে পারিত। তাহা ত নহে। সুতরাং উক্তরূপ কল্পনা ভিত্তিশূন্য।

আর একটী আপত্তি এই হইতে পারে যে প্রভা দ্রব্য পদার্থ হইলেও গন্ধ গুণ-পদার্থ, তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। অথচ গুণী যে দেশে অবস্থিত থাকে, তদন্য-দেশেও গন্ধের অবস্থিতি দেখিতে পাওয়া যায়। অর্থাৎ যে দ্রব্যের গন্ধের আঘ্রাণ করা যায়, ঐ দ্রব্য প্রদেশান্তরে অবস্থিত থাকিলেও প্রদেশান্তরে তাহার গন্ধ আঘ্রাত হইয়া থাকে। পুষ্পোদ্যানের পার্শ্ববর্ত্তী পথে বিচরণ করিলে পুষ্পগন্ধের উপলব্ধি হইয়া থাকে। উক্ত স্থলে পুষ্পের সহিত আঘ্রাতার প্রাপ্তি বা কোনরূপ সম্বন্ধ নাই। অথচ তাহার নাশাপুটের অভ্যন্তরে পুষ্পগন্ধ প্রবিষ্ট হইয়া গন্ধের উপলব্ধি সম্পন্ন করিতেছে।

অতএব দ্রব্য ব্যতিরেকে প্রদেশান্তরেও তদীয় গুণের বৃত্তি হইয়া থাকে, ইহা অস্বীকার করা যাইতে পারে না। এই দৃষ্টান্ত অনুসারে জীবাত্মা একদেশস্থিত হইলেও তদীয় গুণের অর্থাৎ উপলব্ধির বৃত্তি প্রদেশান্তরে হইতে পারে। সুতরাং জীবাত্মা অণুপরিমাণ হইলেও তাহার গুণ অর্থাৎ উপলব্ধি সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইবার কোন বাধা নাই।

আপত্তিটী আপাতরমণীয় বটে। কিন্তু ভিত্তিশূন্য। গুণি-ব্যতিরেকে প্রদেশান্তরে গুণের বৃত্তি হইতে পারে ইহা সিদ্ধ না হইলে, অণুপরিমাণ-জীবাত্মার গুণভূত উপলব্ধি সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইবে ইহা সমর্থন করিতে পারা যায় না। কিন্তু গুণি-ব্যতিরেকে অর্থাৎ গুণীকে পরিত্যাগ করিয়া প্রদেশান্তরে গুণের বৃত্তি আকাশ-কুসুমের ন্যায় নিতান্ত অলীক। পটের শুক্ল গুণ পটব্যতিরিক্ত দেশে পরিদৃষ্ট হয় না, আম্র ফলের মধুর রস আম্র ফল ব্যতিরেকে প্রদেশান্তরে উপলব্ধ হয় না। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে গুণীই গুণের প্রদেশ। গুণীর আশ্রয়ে না থাকিলে গুণের গুণত্বই হইতে পারে না। গন্ধও রূপরসাদির ন্যায় গুণপদার্থ। এই জন্য রূপরসাদির ন্যায় গন্ধেরও আশ্রয়-বিশ্লেষ অসম্ভব। অতএব বলিতে হইতেছে যে গন্ধের আশ্রয়ভূত পুষ্পাদির সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম অবয়ব বায়ু দ্বারা সঞ্চালিত হইয়া নাসিকাপুটে মিলিত হয়, তদ্দ্বারা গন্ধের উপলব্ধি সম্পন্ন হইয়া থাকে।

আরও একটী বিষয় বিবেচনা করা উচিত। গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ না হইলে গন্ধের উপলব্ধি হইতে পারে না। ইহা নির্ব্বিবাদে সর্ব্বসম্মত সত্য। গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের কিরূপ সম্বন্ধ গন্ধোপলব্ধির হেতু, তাহা নির্ণীত হওয়া আবশ্যক হইতেছে। গন্ধ গুণপদার্থ। গুণপদার্থের সংযোগ সম্বন্ধ নাই। সুতরাং গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ হইতে পারে না। অনুভূয়মান গন্ধ পুষ্পাদির ধর্ম্ম, ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের ধর্ম্ম নহে। অর্থাৎ গন্ধ পুষ্পাদি সমবেত, ঘ্রাণেন্দ্রিয়-সমবেত নহে। এই জন্য গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সমবায় সম্বন্ধও নাই। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সাক্ষাৎ কোনরূপ সম্বন্ধ নাই, অথচ ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সহিত কোনরূপ সংবন্ধ না থাকিলে ঘ্রাণেন্দ্রিয় দ্বারা গন্ধের অনুভব হইতে পারে না, সুতরাং অগত্যা গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের পরম্পরা সম্বন্ধ বলিতে হইতেছে। সেই পরম্পরা সম্বন্ধ সংযুক্ত-সমবায়-রূপ। গন্ধের আশ্রয় দ্রব্য ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত হয়। গন্ধ ঐ আশ্রয় দ্রব্যে সমবেত বা সমবায় সম্বন্ধে অবস্থিত থাকে। সুতরাং ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সহিত গন্ধের সংযুক্ত-সমবায়রূপ সম্বন্ধ আছে, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কেবল গন্ধ বলিয়া নহে। গুণমাত্রই সংযুক্ত-সমবায় সম্বন্ধে অনুভূত হইয়া থাকে। গুণাশ্রয় দ্রব্যের সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে ঐ ইন্দ্রিয়-সংযুক্ত দ্রব্যে যে সকল গুণ সমবেত আছে, তাহাদের অনুভব হইয়া

থাকে। অতএব গন্ধ, সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম আশ্রয়াংশের সহিত নাসিকাপুটে প্রবিষ্ট হয়, এ বিষয়ে কোন সন্দেহ নাই। প্রভা যেমন অনুদ্ভূত স্পর্শ এবং উদ্ভূত-রূপ-যুক্ত, এই জন্য প্রভা স্পর্শ দ্বারা জানিতে পারা যায় না, চক্ষু দ্বারা জানিতে অর্থাৎ দেখিতে পারা যায়, সেইরূপ নাসিকাপুট প্রবিষ্ট পুষ্পাদির সূক্ষ্মাংশও অনুদ্ভূত-স্পর্শ এবং উদ্ভূত-গন্ধ-যুক্ত। এই জন্য দ্রব্যাংশ বুঝিতে পারা যায় না, গন্ধমাত্র বুঝিতে পারা যায়। গন্ধের আশ্রয়াংশ বিশ্লিষ্ট হইলেও তাহা লক্ষ্য করিতে পারা যায় না। কারণ, গন্ধের আশ্রয়াংশ অল্প বলিয়া তাহার বিশ্লেষ দুর্লক্ষ্য। এই জন্য গন্ধাশ্রয় দ্রব্যের পরিমাণ করিলে তাহা পূর্ব্ববৎ গুরুত্বযুক্ত বলিয়াই প্রতীয়মান হয়। অধিক পরিমাণে অংশ বিশ্লিষ্ট হইলে কালে তাহার পূর্ব্বগুরুত্ব কমিয়া যায় সন্দেহ নাই। উক্তরূপে কর্পূরাদি দ্রব্য কালে নিঃশেষ হইয়া যায় ইহা সকলেই অবগত আছেন। কেবল তাহাই নহে। গন্ধযুক্ত দ্রব্যের যেমন অংশ বিশ্লিষ্ট হয়, সেইরূপ অপরাংশ তাহাতে আসিয়া মিলিত হয় বলিয়া সহসা পূর্ব্ব গুরুত্বের এবং পূর্ব্বাবস্থার হানি পরিলক্ষিত হয় না।

জীবাত্মার অণুত্ববাদীরা বলিতে পারেন যে চন্দনবিন্দুর স্পর্শের উপলব্ধির হেতু ত্বগিন্দ্রিয়। চন্দনবিন্দুর সহিত এবং আত্মার সহিত ত্বগিন্দ্রিয়ের সংযোগ হইলে স্পর্শের উপলব্ধি হয। ত্বগিন্দ্রিয় সকল-শরীর-ব্যাপী। অতএব আত্মা অণুপরিমাণ হইলেও ত্বক্-সংবন্ধ প্রযুক্ত তাহার

উপলব্ধি সকল শরীর-ব্যাপিনী হইতে পারে। কেননা, আত্মার সহিত ত্বগিন্দ্রিয়ের সংযোগ কৃৎস্ন-ত্বগিন্দ্রিয়-ব্যাপী, এবং আত্ম-সংযুক্ত ত্বগিন্দ্রিয় কৃৎস্ন-শরীর-ব্যাপী। এ কল্পনাও অসঙ্গত। কারণ, ক্ষুদ্র ও বৃহদ্বস্তুর সংযোগ বৃহদ্বস্তু-ব্যাপী হয় না, উহা একদেশস্থই হইয়া থাকে। এই জন্য পাদতলে কণ্টক বিদ্ধ হইলে পাদতলেই বেদনার অনুভব হয়। সমস্ত শরীরে বেদনার উপলব্ধি হয় না। কারণ, কণ্টক ক্ষুদ্র, শরীর বৃহৎ। কণ্টকের ও শরীরের সংযোগ পাদতলাবচ্ছেদে অবস্থিত থাকে বলিয়া পাদতলে বেদনা অনুভব হওয়াই সর্ব্বথা সঙ্গত। কণ্টক-সংযোগ কৃৎস্ন-শরীর-ব্যাপী হইলে পাদতলে কণ্টক বিদ্ধ হইলেও কৃৎস্ন শরীরে বেদনার উপলব্ধি হওয়া উচিত। কেননা কণ্টক-সংযোগ বেদনার হেতু। উহা কৃৎস্ন শরীর ব্যাপী হইলে কৃৎস্ন শরীরে বেদনার উপলব্ধির কারণ রহিয়াছে বলিয়া কৃৎস্ন শরীরে বেদনার উপলব্ধি অপরিহার্য্য। অতএব সিদ্ধ হইতেছে যে ক্ষুদ্র ও বৃহদ্বস্তুর সংযোগ বৃহদ্বস্তু ব্যাপী হয় না। এই জন্য আত্মা অণুপরিমাণ হইলে তাহার সংযোগ সমস্ত ত্বগ্ব্যাপী হইতে পারে না। সুতরাং জীবাত্মা অণুপরিমাণ হইলে ত্বগিন্দ্রিয়ের দ্বারাও তাহার সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি সমর্থিত হইতে পারে না। পক্ষান্তরে সকল-শরীর-ব্যাপিনী উপলব্ধি হইতেছে এই জন্য আত্মা বিভু এইরূপ অনুমান করিবার যথেষ্ট কারণ রহিয়াছে। বিভু-আত্মার যে প্রদেশাবচ্ছেদে সুখদুঃখ-নিমিত্তের সংযোগ হয়, তৎপ্রদেশাবচ্ছেদেই সুখদুঃখের উপলব্ধি বা অনুভব

হইয়া থাকে। সুতরাং আত্মা অণু-পরিমাণ হইলে সর্ব্বাঙ্গীণ শৈত্যের উপলব্ধি এবং সর্ব্বাঙ্গীণ পরিতাপের উপলব্ধি কোনরূপেই সমর্থন করা যাইতে পারে না। অতএব আত্মা অণুপরিমাণ নহে, আত্মা বিভু।

আর একটি কথা বলিবার আছে। তাহা এই। অগ্নির উষ্ণতা এবং প্রকাশ যেমন অগ্নি হইতে অতিরিক্ত নহে উহা অগ্নিস্বরূপ, সবিতৃ-প্রকাশ সবিতৃ স্বরূপ, সেইরূপ উপলব্ধি আত্মা হইতে অতিরিক্ত নহে। উপলব্ধি আত্মস্বরূপ বা আত্মা উপলব্ধি স্বরূপ। তাহা হইলে উপলব্ধি যখন সকল-শরীর-ব্যাপিনী হইতেছে তখন আত্মাই সকল-শরীর-ব্যাপী হইতেছে সন্দেহ নাই। উপলব্ধির শরীরব্যাপিত্ব এবং আত্মার শরীরব্যাপিত্ব এক কথা। অতএব আত্মা অণুপরিমাণ, এ কথা অশ্রদ্ধেয়। জীবাত্মার অণুত্ববাদীরা বলিতে পারেন যে জীবাত্মা অণুপরিমাণ ইহা যুক্তি দ্বারা সমর্থিত না হইলেও শ্রুতিসিদ্ধ বটে। শ্রুতিসিদ্ধ বিষয় অপলাপ করিতে পারা যায় না। শ্রুতিসিদ্ধ বিষয় যুক্তি দ্বারা সমর্থিত হয়, ভালই। তাহা না হইলেও ক্ষতি নাই। শ্রুতি বলিয়াছেন

एषोऽणुरात्मा चेतसा वेदितव्यो-

यस्मिन् प्राणः पञ्चधा संविवेश।

যাহাতে প্রাণ পঞ্চরূপে প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে, এই অণু আত্মা চিত্ত দ্বারা জ্ঞেয়। জীবের পরিমাণও স্পষ্ট ভাষায় শ্রুতি নির্দ্দেশ করিয়াছেন। যথা

बालाग्रशतभागस्य शतधा कल्पितस्य च।

भागो जीवः स विज्ञेयः स चानन्त्याय कल्पते॥

কেশের অগ্রাংশকে শতধা বিভক্ত করিয়া তাহারও এক ভাগ শত ভাগে বিভক্ত করিলে যে ভাগ সম্পন্ন হয়, জীবাত্মা তাদৃশ পরিমাণ। সেই জীবাত্মা আনন্ত্যের জন্য কল্পিত হয় অর্থাৎ জীবাত্মা অনন্ত, তাহার অন্ত নাই। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে জীবাত্মা বস্তুগত্যা অণুপরিমাণ হইতে পারে না, ইহা প্রতিপন্ন হইয়াছে। শ্রুতিও অসম্ভব অর্থ প্রতিপাদন করেন না। উদাহৃত শ্রুতির তাৎপর্য্য অন্যরূপ। আত্মা দুর্জ্ঞেয় এই অভিপ্রায়ে আত্মাকে অণু বা সূক্ষ্ম বলা হইয়াছে। ইহাই প্রথম শ্রুতির তাৎপর্য্য। প্রথম শ্রুতির উক্তরূপ তাৎপর্য্য বর্ণনা করিবার যথেষ্ট কারণ আছে। প্রথম শ্রুতির উত্তরার্দ্ধ এইরূপ—

प्राणैश्चित्तं सर्व्वमोतं प्रजानां

यस्मिन् विशुद्धे विभवत्येष आत्मा।

এই আত্মা প্রাণের সহিত প্রজাদিগের চিত্ত ব্যাপন করেন। চিত্ত বিশুদ্ধ হইলে এই আত্মা বিভু হন্। ব্রহ্মবিদ্যাভরণ কর্ত্তা বলেন

विशुद्धेऽन्तःकरणे आत्मनो व्यापकत्वं दर्शयति विपूर्व्वस्य भवतेर्व्याप्त्यर्थत्वात्।

অর্থাৎ উক্ত শ্রুতির উত্তরার্দ্ধে অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ হইলে আত্মার ব্যাপকত্ব প্রদর্শন করা হইয়াছে। কারণ, বিপূর্ব্ব ভূধাতুর অর্থ ব্যাপ্তি। অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ হইলে আত্মা ব্যাপক বা বিভু হয়, এরূপ বলাতে ইহাই বুঝা যাইতেছে যে অবিশুদ্ধ অন্তঃকরণে আত্মা অণু রূপে প্রতীয়মান হয় মাত্র। আত্মা বাস্তবিক অণু হইলে কোন কালে বিভু

হইতে পারে না। অন্তঃকরণ বিশুদ্ধ না হইলে আত্মা সুজ্ঞেয় হয় না। এই জন্য অর্থাৎ দুর্জ্ঞেয়ত্ব অভিপ্রায়ে আত্মাকে অণু বলা হইয়াছে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। উদাহৃত দ্বিতীয় শ্রুতিতে আত্মার সূক্ষ্মতম পরিমাণ বলা হইয়াছে সত্য, কিন্তু ঐ শ্রুতিতেই আত্মাকে অনন্ত বলা হইয়াছে। অনন্ত কিনা যাহার অন্ত নাই অর্থাৎ ব্যাপক বা বিভু। সূক্ষ্মত্ব ও বিভুত্ব পরস্পর-বিরুদ্ধ। উহা এক পদার্থে সমাবিষ্ট হইতে পারে না। সুতরাং সূক্ষ্ম-পরিমাণত্ব ও বিভুত্ব এই দুইটী মুখ্য হইতে পারে না। ইহার একটী মুখ্য বা যথার্থ অপরটী ঔপাধিক, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। বেদান্ত শাস্ত্রে জীবাত্মা ব্রহ্ম হইতে অভিন্নরূপে উপদিষ্ট হইয়াছে।

তৎসৃষ্ট্বা তদেবানুপ্রাবিশৎ।

পুরশ্চক্রে দ্বিপদঃ পুরশ্চক্রে চতুষ্পদঃ।

পুরঃ স পক্ষী ভূত্বা পুরঃ পুরুষ আবিশৎ।

পরমাত্মা জগৎ সৃষ্টি করিয়া তাহাতে জীবরূপে প্রবিষ্ট হইলেন। সেই পুরুষ দ্বিপদ ও চতুষ্পদ হইলেন ইত্যাদি। এই সকল শ্রুতিতে পরমাত্মারই জীবভাব উপদিষ্ট হইয়াছে। পরমাত্মা বিভু সুতরাং বলিতে হইতেছে যে জীবাত্মাও বিভু। তাহার অণুত্ব ঔপাধিক। বুদ্ধি অণু। বুদ্ধির অণুত্ব জীবাত্মাতে অধ্যস্ত হয়, এই অভিপ্রায়ে জীবাত্মার অণুত্ব বলা হইয়াছে। আর একটী শ্রুতির প্রতি মনোযোগ করিলে এ বিষয়ে নিঃসন্দেহ হইতে পারা যায়। শ্রুতিটী এই—

बुद्धेर्गुणेनात्मगुणेन चैव
आराग्रमात्रो ह्यवरोऽपि दृष्टः।

প্রতোদের অগ্রভাগে যে সূক্ষ্ম লৌহ থাকে তাহাকে 'আর' বলে। অবর শব্দের দুইরূপ অর্থ হইতে পারে। প্রথম অর্থ, **न वरः अवरः** যাহা বর কিনা শ্রেষ্ঠ নহে অর্থাৎ যাহা নিকৃষ্ট বা ক্ষুদ্র। দ্বিতীয় অর্থ, **नास्ति वरो यस्मात्** যাহা হইতে শ্রেষ্ঠ নাই অর্থাৎ অত্যুৎকৃষ্ট বা বিভু। অবর শব্দের দ্বিতীয় অর্থ গ্রহণ করিলে শ্রুতিটীর এইরূপ অর্থ হইতে পারে। আত্মা বুদ্ধির গুণে আরাগ্র প্রমাণ অর্থাৎ ক্ষুদ্র, আত্মগুণে অবর অর্থাৎ বিভু। কিন্তু অধিকাংশ পূর্ব্বাচার্য্যেরা অবর শব্দের প্রথম অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন দ্বিতীয় অর্থ গ্রহণ করেন নাই। তাঁহাদের মতে শ্রুতিটীর অর্থ এইরূপ। অধ্যাস বশতঃ বুদ্ধির গুণ অণুত্ব আত্মার আত্মগুণ হইয়া দাঁড়াইয়াছে। অতএব বুদ্ধি গুণ রূপ আত্মগুণ দ্বারা আত্মা আরাগ্র মাত্র ও অবরও দৃষ্ট হইয়াছে। অর্থাৎ আরাগ্র-মাত্রত্ব ও অবরত্ব বস্তুগত্যা বুদ্ধি ধর্ম্ম হইলেও অধ্যাস বশতঃ আত্মধর্ম্মরূপে প্রতীয়মান হইতেছে। অতএব আত্মার আরাগ্রমাত্রত্ব ও অবরত্ব বুদ্ধিরূপ উপাধিকৃত, স্বাভাবিক নহে। সুতরাং স্বভাবত আত্মা আরাগ্রমাত্রও নহে অবরও নহে ইহা বেশ বুঝা যাইতেছে। **अवरोऽपि** এই অপি শব্দ দ্বারাও প্রতীত হইতেছে যে আত্মা বস্তুগত্যা অবর নহে। শ্রুত্যন্তরে আত্মার বিভুত্ব স্পষ্টাক্ষরে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যথা

स वा एष महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमयः प्राणेषु।

বিজ্ঞানময় আত্মা মহান্‌ অর্থাৎ বিভু। আত্মার জন্ম নাই। প্রাণেষু এতদ্দ্বারা প্রাণসম্বন্ধ কীর্ত্তন থাকায় এই শ্রুতি যে জীবাত্মপর, তদ্বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না। অতএব আত্মা বস্তুগত্যা বিভু কিন্তু বুদ্ধিরূপ উপাধি বশত অণু, এইরূপ সিদ্ধান্তই সর্ব্বথা সমীচীন এবং শ্রুতি-তাৎপর্য্য-সিদ্ধ। এইরূপ মীমাংসা না করিলে সগুণোপাসনাতে পরমাত্মারও অণুত্ব শ্রুত হইয়াছে বলিয়া পরমাত্মাকেও অণু-পরিমাণ বলিতে হয়। পরমাত্মার অণুত্ব-শ্রুতি ঔপাধিক ইহা যেমন সকলেই নির্ব্বিবাদে স্বীকার করেন, সেইরূপ জীবাত্মার অণুত্ব-শ্রুতিও ঔপাধিক ইহাও স্বীকার করা উচিত। তাহা না হইলে শ্রুতি সকলের সামঞ্জস্য হইতে পারে না। আর একটী শ্রুতি প্রদর্শিত হইতেছে—

অণোরণীয়ান্‌ মহতো মহীয়া-
নাত্মাস্য জন্তোর্নিহিতো গুহায়াম্‌।

অণু অপেক্ষা অণুতর এবং মহৎ অপেক্ষা মহত্তর আত্মা গুহাতে নিহিত। ইহার তাৎপর্য্য এই যে কি অণু কি মহৎ সকলই আত্মার অনুগ্রহে বা আত্মার সম্পর্কে সৎ বলিয়া প্রতীয়মান হয়। আত্মা সর্ব্বব্যাপী বলিয়া অণু পদার্থে ও মহৎ পদার্থে নির্ব্বিশেষে সম্বন্ধ। সুতরাং আত্মাকে অণুও বলা যাইতে পারে মহৎও বলা যাইতে পারে। অণুত্ব যে বাস্তবিক নহে কিন্তু ঔপাধিক, তাহা পূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে।

বুদ্ধিরূপ উপাধি বশত জীবাত্মার অণুত্ব সিদ্ধ হইলে জীবাত্মার উৎক্রান্তিও ঔপাধিক ইহা সহজেই সিদ্ধ

হইতেছে। অর্থাৎ আত্মার বাস্তবিক উৎক্রান্তি না থাকি-লেও উপাধির উৎক্রান্তিতেই জীবাত্মার উৎক্রান্তি ব্যপদেশ হইতে পারে ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। উৎক্রান্তি ঔপাধিক ইহা শ্রুতিতেও নির্দ্দিষ্ট হইয়াছে। যথা—

কস্মিন্নহমুৎক্রান্তে উৎক্রান্তো ভবিষ্যামি কস্মিন্ বা প্রতিষ্ঠিতে প্রতিষ্ঠাস্যামি ইতি স প্রাণমসৃজত।

কে উৎক্রান্ত হইলে আমি উৎক্রান্ত হইব, কে প্রতিষ্ঠিত থাকিলে আমি প্রতিষ্ঠিত থাকিব, এই আলোচনা করিয়া তিনি প্রাণের সৃষ্টি করিলেন। উৎক্রান্তি ঔপাধিক হইলে উৎক্রান্তিমূলক গতি ও আগতিও ঔপাধিক হইবে, তাহা সহজেই বুঝিতে পারা যায়। তজ্জন্য বাগাড়ম্বর নিষ্প্রয়োজন।

নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যেরা বলেন যে জীবাত্মা অণু পরিমাণ হইলে জ্ঞানাদির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কেননা প্রত্যক্ষের প্রতি মহত্ত্ব হেতু। যাহার মহত্ত্ব নাই, তাহার বা তাহার ধর্ম্মের প্রত্যক্ষ হয় না। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যদিগের মতে জ্ঞানাদি জীবাত্মার ধর্ম্ম। তাহা প্রত্যক্ষ হইতেছে। অতএব তাহারা বিবেচনা করেন যে জীবাত্মা অণু-পরিমাণ নহে মহৎ-পরিমাণ। বৈশেষিক আচার্য্যেরা ইহাও বলিয়া থাকেন যে ঝঞ্ঝাবাত ভূমিকম্প প্রভৃতি ভৌতিক ক্রিয়াগুলিও জীবাত্মার অদৃষ্ট-জন্য। ঐ সকল ভৌতিক ক্রিয়ার সহিত যাহাদের কোনরূপ সুখ দুঃখের সম্বন্ধ আছে, তাহাদের অদৃষ্ট তাদৃশ ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ। ভূতের সহিত অদৃষ্টের কোনরূপ সম্বন্ধ

না থাকিলে অদৃষ্ট ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ হইতে পারে না। অদৃষ্ট সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জীববৃত্তি। অতএব সাক্ষাৎ সম্বন্ধে অদৃষ্টের আশ্রয় জীবাত্মা। জীবাত্মার সহিত ভূত পদার্থ সংযুক্ত হইলে অদৃষ্টের সহিত ভূত পদার্থের পরম্পরা সম্বন্ধ সম্পন্ন হয় বলিয়া জীবাত্মার অদৃষ্ট ভৌতিক ক্রিয়ার কারণ হইয়া থাকে। কেননা, অদৃষ্ট জীবাত্ম-সমবেত, জীবাত্মা ভূতসংযুক্ত। এক সময়ে অনেক ভূতের ক্রিয়া হইয়া থাকে, সুতরাং এক সময়ে অনেক ভূতের সহিত জীবাত্মার সংযোগ স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। জীবাত্মা অণু পরিমাণ হইলে তাহার এক সময়ে অনেক ভূতের সহিত সংযোগ অসম্ভব। এই জন্য জীবাত্মা অণু-পরিমাণ নহে মহৎ-পরিমাণ।

চতুর্থ লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মার পরিমাণ নিরূপিত হইয়াছে। এখন আত্মার স্বভাব অর্থাৎ আত্মা চিদ্রূপ কি অচিদ্রূপ তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। চিদ্রূপ কিনা চৈতন্য স্বরূপ, অচিদ্রূপ কিনা চৈতন্য স্বরূপ নহে অর্থাৎ জড়-স্বরূপ। আত্মা অচিদ্রূপ, একথা শুনিয়া হয় ত অনেকে বিস্মিত হইবেন। কিন্তু বিস্মিত হইবার কোন কারণ নাই। প্রসিদ্ধ মীমাংসকাচার্য্য প্রভাকরের মতে আত্মা অচিদ্রূপ অর্থাৎ জড়স্বভাব। নৈয়ায়িক ও বৈশেষিক আচার্য্যগণও এই মত সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে আত্মা স্বভাবত জড়। কিন্তু মনঃসংযোগাদি দ্বারা আত্মাতে জ্ঞানের বা চেতনার আবির্ভাব হয়। জ্ঞানের কারণ মনঃসংযোগাদি সুষুপ্তিকালে থাকে না, এই জন্য তৎকালে আত্মার চেতনাও থাকে না। সুতরাং আত্মা স্বভাবত চেতন নহে। আত্মাতে চেতনা সমুৎপন্ন হয় বলিয়া আত্মাকে চেতন বলা হয়। জয়ন্ত ভট্ট বলেন,—

স চেতনশ্চিতা যোগাত্তদ্যোগেন বিনা জড়ঃ।

চিতের সহিত যোগ হইলেই আত্মা চেতন বলিয়া অভিহিত হন্। চিতের সহিত যোগ না থাকিলে আত্মা জড়। চিৎ কিনা চৈতন্য বা জ্ঞান। যাঁহারা জ্ঞানযোগে আত্মাকে চেতন

বলেন, তাঁহাদের মতে যে কালে আত্মাতে জ্ঞানের যোগ থাকে না, সে কালে আত্মা জড়, ইহা সহজবোধ্য। তাঁহাদের মতে চেতনা আত্মার স্বাভাবিক গুণ নহে, উহা নিমিত্তান্তর-প্রযোজ্য আগন্তুক গুণ। তাঁহাদের প্রক্রিয়া এইরূপ,—

আত্মা মনসা সংযুজ্যতে মন ইন্দ্রিয়েণ ইন্দ্রিয়মর্থেন ততো-ভবতি জ্ঞানম্।

আত্মা মনের সহিত, মন ইন্দ্রিয়ের সহিত, এবং ইন্দ্রিয় অর্থের অর্থাৎ বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হইলে তবে আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। এতদ্দ্বারা বুঝা যাইতেছে যে যখন উক্ত কারণগুলি সংঘটিত হয় না, তখন আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তিও হয় না। তৎকালে আত্মা জড় ভিন্ন আর কিছুই নহে। সুতরাং আত্মা স্বভাবত জড়, উক্ত কারণ সংঘটিত হইলে আত্মাতে চেতনার উৎপত্তি হয়, ইহা নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত। তাঁহাদের মতে ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান-সামান্যের কারণ। সুষুপ্তি কালে ত্বগিন্দ্রিয় বা চর্ম্ম অতিক্রম করিয়া পুরীতৎ নামক নাড়ীতে মন অবস্থিত হয়। শাস্ত্রকারদের মতে পুরীতৎ নামক নাড়ীতে ত্বক্ বা চর্ম্ম নাই। সুতরাং সুষুপ্তি কালে উক্ত কারণগুলি সংঘটিত হইতে পারে না বলিয়া তৎকালে আত্মাতে চেতনার উৎপত্তি হয় না। চেতনার যোগ নাই বলিয়া তৎকালে আত্মা জড়। অগ্নি-সংযোগে কাষ্ঠের উজ্জ্বলতা জন্মিলেও কাষ্ঠ যেমন স্বাভাবিক উজ্জ্বল নহে, সেইরূপ মনঃসংযোগাদি-হেতুতে

আত্মাতে চেতনার উৎপত্তি হইলেও আত্মা স্বাভাবিক চেতন নহে। সুতরাং সুষুপ্তি, মূর্চ্ছা এবং মুক্তি অবস্থাতে আত্মা প্রস্তরাদির ন্যায় জড়ভাবে অবস্থিত হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে উক্ত প্রক্রিয়া অনুসারে আত্মা, মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থ এই চারিটী জড় পদার্থের সাহায্যে চেতনার উৎপত্তি হয়, কিন্তু ঐ চেতনা আত্মাতেই উৎপন্ন হইবে; মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থে উৎপন্ন হইবে না, ইহার কোন কারণ নাই। অতএব আত্মার ন্যায় মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থেও চেতনার উৎপত্তি হইতে পারে। সুতরাং আত্মার ন্যায় তাহারাও চেতন বলিয়া অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত। পক্ষান্তরে মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থে চেতনার উৎপত্তি না হইলে আত্মাতে তাহার উৎপত্তি হইবারও বিশেষ কারণ নাই। কেননা, যে কারণে চেতনার উৎপত্তি হয়, ঐ কারণ উক্ত চতুর্ব্বিধ জড়পদার্থের মেলন ভিন্ন আর কিছুই নহে। কারণটী যখন চতুর্ব্বিধ জড়পদার্থ ঘটিত, তখন তাহার কার্য্যও চতুর্ব্বিধ জড়পদার্থ-গত হওয়াই সঙ্গত।

আপত্তিটী আপাত-রমণীয় বটে। পরন্তু প্রণিধান পূর্ব্বক চিন্তা করিলে ইহার অসারতা প্রতিপন্ন হইতে অধিক সময়ের অপেক্ষা থাকে না। প্রথমত দেখিতে হইবে যে উল্লিখিত জড় পদার্থ চতুষ্টয়ের সংযোগ পৃথক্ পৃথক্ ভাবে চেতনার উৎপত্তির কারণ নহে। কেবল আত্মমনঃ-সংযোগ, বা কেবল ইন্দ্রিয়মনঃ-সংযোগ অথবা কেবল ইন্দ্রিয়ার্থ-সংযোগ থাকিলে চেতনার উৎপত্তি হয় না, ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। আত্মা মনের সহিত সংযুক্ত না হইলে অভিমত

ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হয় না। কেননা, আত্মাই অভিমত ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ সম্পন্ন করেন। অভিমত ইন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ হইলেও অভিলষিত বিষয়ের সহিত অভিমত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ না হইলে তদ্বিষয়ে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। ইন্দ্রিয়, বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হইলেও মনোযোগ না থাকিলে তদ্বিষয়ে জ্ঞান হয় না, ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। অবস্থা বিশেষে সকলেই বলিয়া থাকেন যে মনোযোগ করি নাই, এই জন্য জানিতে পারি নাই। মনোযোগ আর কিছুই নহে, তত্তদিন্দ্রিয়ের সহিত মনের সংযোগ মাত্র। এতদ্দারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে ইন্দ্রিয়ার্থ-সংযোগের ন্যায় ইন্দ্রিয়-মনঃসংযোগও জ্ঞানোৎপত্তির জন্য অবশ্য অপেক্ষণীয়। মনোযোগ করি নাই—এই অনুভবের দ্বারাই প্রতিপন্ন হইতেছে যে মনোযোগের ন্যায় মনোযোগের কর্ত্তারও অপেক্ষা রহিয়াছে। যিনি মনোযোগ করিবেন, তিনি ভিন্ন মনোযোগ হইতেই পারে না। মনোযোগ ভিন্ন-জ্ঞান হইতে পারে না।

উপরে যেরূপ বলা হইল, তাহাতে বেশ বুঝা যাইতেছে যে আত্মার সহিত মনের, মনের সহিত ইন্দ্রিয়ের, ইন্দ্রিয়ের সহিত অর্থের সংযোগ পৃথক্ পৃথক্ ভাবে জ্ঞানের কারণ নহে, উহারা মিলিত হইয়া জ্ঞানের কারণ হয়। তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে যে উক্ত জড়-চতুষ্টয়ের সংযোগ, এক সময়ে একটী মাত্র জ্ঞান উৎপাদন করিবে। কেননা, একটী কারণ এক সময়ে একটী মাত্র কার্য্য উৎপাদন

করে, অনেক কার্য্য উৎপাদন করে না। যে সকল তন্তুর পরস্পর সংযোগ মিলিত হইয়া পটের উৎপাদন করে, তাহারা একখানি মাত্র পটের উৎপাদন করে, এককালে অনেক পটের উৎপাদন করে না। কপালদ্বয়ের পরস্পর সংযোগ একটী মাত্র ঘটের উৎপাদন করে, অনেক ঘটের উৎপাদন করে না। অতএব জড় চতুষ্টয়ের সংযোগ এক সময়ে অনেক জ্ঞানের উৎপাদন করিতে পারে না। অর্থাৎ উক্ত জড় চতুষ্টয়ের সংযোগ জড় চতুষ্টয়ে চারিটী জ্ঞান জন্মাইতে পারে না। সুতরাং জড় চতুষ্টয়ের সংযোগে যে জ্ঞানটী উৎপন্ন হয়, জড় চতুষ্টয়ের মধ্যে কে তাহার আশ্রয় বা অধিকরণ হইবে, অর্থাৎ ঐ জ্ঞানটী কাহার ধর্ম্ম হইবে, তাহা নির্ণয় করা আবশ্যক হইতেছে। তন্মধ্যে মন ও ইন্দ্রিয় জ্ঞানের আশ্রয় নহে, ইহা প্রস্তাবান্তরে প্রতিপন্ন হইয়াছে। এখন অর্থ, জ্ঞানের আশ্রয় নহে ইহা প্রতিপন্ন করিতে পারিলে পারিশেষ্য (Reductio ad absurdum) প্রযুক্ত আত্মাই জ্ঞানের আশ্রয় হইবে, ইহা অনায়াসে প্রতিপন্ন হইতে পারে। কেননা, আত্মা, মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থ এই চারিটীর সংযোগে জ্ঞান সমুৎপন্ন হয়, উহাদের মধ্যে মন, ইন্দ্রিয় ও অর্থ জ্ঞানের আশ্রয় না হইলে কাযে কাযেই আত্মা জ্ঞানের আশ্রয় হইবে।

অর্থ, জ্ঞানের আশ্রয় হইতে পারে না। অর্থাৎ যে বিষয়ের জ্ঞান হয় সে বিষয় জ্ঞানের আশ্রয় হইতে পারে না। প্রথমত অর্থ বা বিষয় বাহ্যরূপে এবং জ্ঞান আভ্যন্তরীণরূপে অনুভূয়মান হয়। সুতরাং আভ্যন্তরীণ

জ্ঞান বাহ্য পদার্থের ধর্ম্ম হইতে পারে না। দ্বিতীয়ত জ্ঞান যদি অর্থের ধর্ম্ম হয় তবে জ্ঞাত অর্থ বিনষ্ট হইয়া গেলে কালান্তরে ঐ অর্থের স্মরণ হইতে পারে না। কারণ, অনুভব-জ্ঞান অর্থের ধর্ম্ম হইলে স্মরণ জ্ঞানও অর্থের ধর্ম্ম হইবে, ইহা বলিতে হইতেছে। কেননা, যে, অনুভব করে সেই স্মরণ করিতে পারে। যে অনুভব করে নাই সে স্মরণ করিতে পারে না। অর্থ, অনুভবিতা হইলে, প্রকৃত স্থলে অনুভবিতা বিনষ্ট হইয়াছে। স্মরণ কালে তাহার অস্তিত্ব নাই। সুতরাং তাহার স্মরণ হইতে পারে না। এই জন্য স্মরণ-জ্ঞান, বিনষ্ট-অর্থের ধর্ম্ম হইতে পারে না। ধর্ম্মী নাই অথচ তাহার ধর্ম্ম থাকিবে, ইহা একান্ত অসম্ভব। অতএব বলিতে হইতেছে যে অর্থ বিনষ্ট হইলেও যে তাহার স্মরণ করিতেছে, স্মরণ-জ্ঞান তাহার ধর্ম্ম, অর্থের ধর্ম্ম নহে। স্মরণ-জ্ঞান অর্থের ধর্ম্ম না হইলে স্মরণের হেতুভূত অনুভব-জ্ঞানও অর্থের ধর্ম্ম নহে। ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। তৃতীয়ত **ইদমহং জানামি** অর্থাৎ আমি ইহা জানিতেছি, এতাদৃশ অনুভব সর্ব্বজন-সিদ্ধ। এই অনুভবে জ্ঞেয় ও জ্ঞাতার ভেদ স্পষ্ট প্রতিভাত হইতেছে! কেননা, উক্ত অনুভবে ইদং শব্দের অর্থ জ্ঞেয় এবং অহং শব্দের অর্থ জ্ঞাতা। আমি ইহা জানিতেছি এই অনুভবের প্রতি মনোযোগ করিলে বেশ বুঝিতে পারা যায় যে ইহা অর্থাৎ বিষয় বা জ্ঞেয়পদার্থ, জানিতেছে না। আমি ইহাকে অর্থাৎ বিষয় বা জ্ঞেয় পদার্থকে জানিতেছি। অর্থাৎ জ্ঞান আমার ধর্ম্ম, ইহার অর্থাৎ বিষয়ের ধর্ম্ম নহে। চতুর্থত

উক্ত অনুভবে অহঙ্কারের অর্থাৎ আমিত্বের সামানাধিকরণ্যে জ্ঞানের প্রতীতি হইতেছে। অর্থ, অর্থাৎ জ্ঞেয় বিষয় ইদংকারের আস্পদ বটে, কিন্তু অহংকারের আস্পদ নহে, আত্মাই অহংকারের আস্পদ। অর্থাৎ জ্ঞেয় বিষয় 'ইহা' বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে 'আমি' বলিয়া নির্দ্দিষ্ট হইতে পারে না। অতএব আমিত্ব যখন অর্থের ধর্ম্ম নহে, তখন তৎসমানাধিকরণ জ্ঞানও অর্থের ধর্ম্ম হইতে পারে না। সুতরাং জড় পদার্থ চতুষ্টয়ের সংযোগে জ্ঞানের উৎপত্তি হইলেও জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম, অপর জড় পদার্থত্রয়ের ধর্ম্ম নহে, ইহা প্রতিপন্ন হইল। এইজন্য নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে আত্মা জ্ঞানের সমবায়িকারণ, আত্মমনঃ-সংযোগ অসমবায়িকারণ, অন্যগুলি নিমিত্তকারণ। কার্য্য, সাক্ষাৎ সম্বন্ধে সমবায়িকারণের ধর্ম্ম, তদ্বিষয়ে বিবাদ হইতে পারে না। ন্যায়মঞ্জরীকার বলেন যে চারিটী জড় পদার্থের সংযোগে জ্ঞানের উৎপত্তি হইলেও জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম, অর্থাদির ধর্ম্ম নহে। তাহার কারণ এই যে অর্থাদির তাদৃশ স্বভাব নাই, আত্মারই তাদৃশ স্বভাব আছে। কেন আত্মার তাদৃশ স্বভাব হইল? অর্থাদির তাদৃশ স্বভাব কেন হইল না? এ প্রশ্ন উঠিতে পারে না। কেননা, বস্তুশক্তি অপর্য্যনুযোজ্য (Unquestionable)। গৌতম বলেন,—

দৃষ্টানুমিতানাং নিয়োগপ্রতিষেধানুপপত্তিঃ।

অর্থাৎ যাহা দৃষ্ট বা অনুমিত, তাহার সম্বন্ধে নিয়োগ বা প্রতিষেধ হইতে পারে না। রূপের ন্যায়, গন্ধও চাক্ষুষ

হউক অথবা গন্ধের ন্যায় রূপও চাক্ষুষ হউক না, ইত্যাকার নিয়োগের ও প্রতিষেধের অনৌচিত্য বুঝাইয়া দিতে হয় না। কেননা, রূপের স্বভাব বা শক্তিই এইরূপ যে তাহা চাক্ষুষ হইবে, গন্ধের তাদৃশ স্বভাব নাই বলিয়া তাহা চাক্ষুষ হয় না। সেইরূপ জ্ঞান আত্মার ন্যায় অর্থাদিরও ধর্ম্ম হউক্ অথবা অর্থাদির ন্যায় আত্মারও ধর্ম্ম হউক্ না, এতাদৃশ নিয়োগ ও প্রতিষেধ হইতে পারে না। বস্তু-স্বভাব-জনিত ক্রিয়া-বৈচিত্র্য সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ। সকলেই জানেন যে ভেদন ক্রিয়া কর্ম্মসমবায়িনী, গমন ক্রিয়া কর্ত্তৃসমবায়িনী। অন্যান্য ক্রিয়া সম্বন্ধেও এইরূপ স্বভাব বৈচিত্র্য দেখিতে পাওয়া যায়। প্রকৃতস্থলে চেতনা ক্রিয়া গমন ক্রিয়ার ন্যায় কর্ত্তৃসমবায়িনী, ভেদন ক্রিয়ার ন্যায় কর্ম্মসমবায়িনী নহে। অর্থাৎ জ্ঞান জ্ঞাতার ধর্ম্ম, জ্ঞেয়ের ধর্ম্ম নহে। গন্ধ, পৃথিবীর ধর্ম্ম। পৃথিবী দ্রব্য পদার্থ, অগ্নিও দ্রব্য পদার্থ, অতএব গন্ধ পৃথিবীর ন্যায় অগ্নিরও ধর্ম্ম হইবে, ইহা কল্পনা করা যেমন অসঙ্গত; সেইরূপ আত্মার ন্যায় অর্থাদিও জড় পদার্থ, অতএব জ্ঞান আত্মার ন্যায় অর্থাদিরও ধর্ম্ম হইবে, এরূপ আপত্তির অবতারণাও নিতান্ত অকিঞ্চিৎকর। ন্যায়মঞ্জরীকার বলেন,—

न जड़त्वाविशेषेऽपि कर्म्मादौ समवैति तत् ।
न द्रव्यत्वाविशेषेऽपि गन्धः स्पृशति पावकम् ॥

দ্রব্যত্বের অবিশেষ আছে বলিয়া যেরূপ গন্ধ অগ্নিকে স্পর্শ করে না সেইরূপ কর্ম্মাদিতে আত্মার ন্যায় জড়ত্বের অবিশেষ থাকিলেও তাহাতে অর্থাৎ অর্থাদিতে জ্ঞান সমবেত হয় না।

প্রতিপন্ন হইল যে চেতনা আত্মার ধর্ম্ম। পরন্তু চেতনা আত্মার স্বাভাবিক ধর্ম্ম নহে। আত্মা স্বভাবত অচিদ্রূপ, নিমিত্তান্তর জন্য চেতনা আত্মার আগন্তুক ধর্ম্ম, চেতনার যোগবশত তৎকালে মাত্র আত্মা চেতন। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যগণ এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন।

মীমাংসকাচার্য্য ভট্ট, আত্মাকে চিদচিদ্রূপ বলিয়া স্বীকার করেন। তিনি বিবেচনা করেন যে সুষুপ্তি কালেও জ্ঞানের অত্যন্ত অভাব হয় না। কারণ, সুষুপ্তি হইতে সমুত্থিত পুরুষের এইরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে যে—

জড়ো ভূত্বা নদা ঽস্বাপ্সং

অর্থাৎ তৎকালে জড় হইয়া সুপ্ত ছিলাম। এইরূপে সুষুপ্তিকালীন জাড্যের স্মরণ হইয়া থাকে। অননুভূত বিষয়ের স্মরণ হয় না। সুষুপ্তি কালে জাড্যের অনুভব ভিন্ন সুপ্তোত্থিতের সুষুপ্তিকালীন জাড্যের স্মরণ হইতে পারে না। অতএব সুষুপ্তি কালে জাড্যের অনুভব হইয়াছিল, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। অতএব সুষুপ্তি কালে অনুভব ছিল বলিয়া আত্মা চিদ্রূপ। জাড্যের অনুভব হইয়াছিল, সুতরাং জাড্যও ছিল। এই জন্য আত্মা অচিদ্রূপ। কেননা, তৎকালে আত্মগত জাড্য ভিন্ন বিষয়ান্তরগত জাড্যের অনুভব অসম্ভব। অতএব আত্মা খদ্যোতের ন্যায় চিদচিদ্রূপ। খদ্যোত যেমন একাংশে প্রকাশরূপ অপরাংশে অপ্রকাশরূপ বলিয়া প্রকাশাপ্রকাশরূপ। আত্মাও সেইরূপ জাড্য ও অনুভব উভয়ের সমাবেশ আছে বলিয়া চিদচিদ্রূপ।

সাংখ্যাচার্য্যেরা বিবেচনা করেন যে এ সিদ্ধান্ত সমীচীন নহে। কেননা, চিদ্রূপত্ব ও অচিদ্রূপত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম। পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের এক সময়ে এক বস্তুতে সমাবেশ অসম্ভব। এই জন্য আত্মা চিদচিদ্রূপ হইতে পারে না। খদ্যোত সাবয়ব পদার্থ। তাহাতে অংশ ভেদে চিদচিদ্রূপত্বের সমাবেশ হইতে পারে। কিন্তু আত্মা নিরবয়ব বা নিরংশ। সুতরাং আত্মাতে অংশ ভেদে চিদচিদ্রূপত্বের সমাবেশ বলিবার উপায় নাই। উক্ত ক্রমে জাড্যাংশের অনুভব হয় সত্য, কিন্তু সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন যে ঐ জাড্যাংশ আত্মার নহে। উহা প্রকৃতির রূপ। অর্থাৎ সুষুপ্তিকালে আত্মা নিজের জাড্যাংশ অনুভব করেন না। যেহেতু আত্মার জাড্যাংশ নাই। কিন্তু প্রকৃতির জাড্যই তিনি অনুভব করেন। সাংখ্যাচার্য্যেরা যেমন ভট্ট মতের অনুমোদন করেন না। সেইরূপ আত্মা স্বভাবত জড়, চেতনার যোগবশত আত্মা তাৎকালিক চেতন, এই নৈয়ায়িকাদি মতেরও অনুমোদন করেন না। সাংখ্যাচার্য্যেরা বলেন, এ সিদ্ধান্ত সঙ্গত হয় নাই। কেননা, আত্মা স্বভাবত অপ্রকাশ বা অচেতন হইলে তাহার প্রকাশনামক গুণ অর্থাৎ জ্ঞান কখনই হইতে পারে না। অপ্রকাশ বস্তুতে প্রকাশের উৎপত্তি হইতে পারে না। ঘটাদি স্বভাবত অচেতন, কোন কালেও তাহাতে চেতনার উৎপত্তি হয় না। আরও বিবেচ্য যে অগ্নির অবয়বে প্রকাশ গুণ আছে বলিয়া অগ্নিতে প্রকাশ গুণের উৎপত্তি হইয়া থাকে। অতএব স্থির হইতেছে যে জন্য-প্রকাশ-

গুণের প্রতি অর্থাৎ প্রকাশ গুণের উৎপত্তির প্রতি অবয়বের প্রকাশ গুণ কারণ। যাহার অবয়বে প্রকাশ গুণ নাই, তাহাতে প্রকাশ গুণের উৎপত্তি হয় না, হইতে পারে না, এবং কুত্রাপি ঐরূপ দেখিতে পাওয়া যায় না। আত্মার অবয়ব নাই। আত্মা অপ্রকাশ স্বরূপ হইলে তাহাতে আগন্তুক অর্থাৎ জন্যপ্রকাশ গুণ বা প্রকাশগুণের উৎপত্তি হইতে পারে না। কারণের অভাবে কার্য্যের উৎপত্তি হয় না। জন্যপ্রকাশ গুণ কার্য্য। অবয়বের প্রকাশ গুণ তাহার কারণ। ইহা স্থলান্তরে পরিদৃষ্ট হইতেছে। আত্মার অবয়ব নাই। সুতরাং আত্মাতে জন্য প্রকাশ গুণ বা প্রকাশ গুণের উৎপত্তি হইতে পারে না। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যগণ আত্মাতে জন্যপ্রকাশ গুণ বা প্রকাশ গুণের উৎপত্তি স্বীকার করিয়াছেন। এই জন্য তাঁহাদের মত সমীচীন বলা যাইতে পারে না।

আপত্তি হইতে পারে যে অপ্রকাশ বস্তুতে প্রকাশের উৎপত্তি হয় না, ইহা ঠিক নহে। কেননা, কাষ্ঠ বস্তুগত্যা অপ্রকাশ হইলেও অগ্নি-সংযোগে তাহাতে প্রকাশের উৎপত্তি হইতে দেখা যায়, এবং অপ্রকাশ দর্পণে পরি-মার্জ্জনাদি দ্বারা প্রকাশের উৎপত্তি হইয়া থাকে। কিঞ্চিৎ প্রণিধান করিলেই এই আপত্তির অসারতা বুঝিতে পারা যায়। অগ্নি-সংযোগকালে কাষ্ঠে অগ্নির প্রকাশের অতিরিক্ত আর একটী অভিনব প্রকাশের উৎপত্তি কল্পনা করা হইতেছে। কেন এরূপ কল্পনা করা হইল, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। অগ্নিগত প্রকাশ গুণের দ্বারাই যখন

সমস্ত প্রতীতির উপপত্তি এবং সমস্ত আশঙ্কার নিরাস হইতে পারে, তখন কাষ্ঠে প্রকাশান্তরের উৎপত্তি কল্পনা করিবার কোন আবশ্যকতা নাই। সুতরাং প্রকাশাশ্রয়-ভূত-অগ্নির সংযোগে কাষ্ঠে প্রকাশোৎপত্তির ভ্রম হইতে পারে, বস্তুগত্যা প্রকাশের উৎপত্তি হইতে পারে না। এবং দর্পণের প্রকাশ গুণ পূর্ব্বেই ছিল, মলাদি দ্বারা তাহা আবৃত হইয়াছিল, পরিমার্জ্জনাদি দ্বারা মলাদি অপনীত হইলে দর্পণের স্বাভাবিক প্রকাশ গুণ অভিব্যক্ত হওয়াতে প্রকাশের উৎপত্তি হইল বলিয়া ভ্রম হয়।

অতএব অপ্রকাশ বস্তুতে যখন প্রকাশের উৎপত্তি হয় না, তখন অপ্রকাশ রূপ আত্মাতেও প্রকাশের বা জ্ঞানের উৎপত্তি হইতে পারে না। তথাপি প্রকাশ বা জ্ঞান আত্মার গুণরূপে অঙ্গীকৃত হইলে নিত্য আত্মার প্রকাশ গুণ বা জ্ঞানও অগত্যা নিত্য বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে নিত্য আত্মা গুণী এবং নিত্য জ্ঞান তাহার গুণ এইরূপে গুণ ও গুণী উভয়ের নিত্যত্ব স্বীকার করিতে হয়। তাহা না করিয়া লাঘবত নিত্য জ্ঞানকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করা উচিত। আত্মা নিরাধার অর্থাৎ আত্মার কোন আধার নাই। সুতরাং আত্মা জ্ঞান স্বরূপ হইলেও তাহার কোন আধার কল্পনা করিবার আবশ্যকতা নাই, ইহা সহজেই বুঝিতে পারা যায়। কেননা আত্মার নিরাধারত্ব সর্ব্ববাদি-সিদ্ধ।

আপত্তি হইতে পারে যে আত্মা জ্ঞান স্বরূপ হইলে আত্মাকে জ্ঞাতা বলা যাইতে পারে না। কেননা, জ্ঞাতা ও

জ্ঞান এক পদার্থ নহে। অথচ **অহং জানামি** অর্থাৎ আমি জানিতেছি, এইরূপে আত্মার জ্ঞাতৃত্ব সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। সুতরাং আত্মা জ্ঞানস্বরূপ নহে, জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম ইহা বলাই সঙ্গত। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে **অহং জানামি** এস্থলে অহং পদের অর্থ আত্মা নহে, কিন্তু **অহং** পদের অর্থ দেহাদি। কারণ, অনাদি অজ্ঞানরূপ দোষ বশতঃ দেহাদিতে অহং বুদ্ধি লোক প্রসিদ্ধই আছে। দেহাদির সহিত জ্ঞান স্বরূপ আত্মার সম্বন্ধ রহিয়াছে বলিয়া দেহাদি আলম্বনে **অহং জানামি** ইত্যাদি প্রতীতি হইবার কোন বাধা নাই। অর্থাৎ **অহং জানামি** এই অনুভবে দেহের জ্ঞাতৃত্ব প্রতীত হইতেছে। আত্মার জ্ঞাতৃত্ব প্রতীত হইতেছে না। ইহাই সাংখ্যাচার্য্যদিগের মত।

তাঁহারা প্রকারান্তরেও উক্ত আপত্তির সমাধান করিয়াছেন। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে জ্ঞান মাত্র স্বরূপ আত্মাতে অর্থ জ্ঞানের কর্ত্তৃত্ব এবং আধারত্ব উভয়ই উপপন্ন হইতে পারে। কথাটা একটু স্পষ্টভাবে বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক। আত্মা নির্ব্বিশেষিত নিত্য চৈতন্য স্বরূপ। তাদৃশ নিত্য চৈতন্যের উৎপত্তি নাই, সুতরাং তাহার কর্ত্তাও নাই। **অহমিদং জানামি** অর্থাৎ আমি ইহা জানিতেছি এস্থলে জ্ঞানের কর্ত্তৃত্ব বা জ্ঞাতৃত্ব এবং জ্ঞানের আধারত্ব বা আশ্রয়ত্ব আত্মাতে প্রতীয়মান হইতেছে সন্দেহ নাই। কিন্তু বিবেচনা করিতে হইবে যে, যে জ্ঞানের কর্ত্তৃত্ব বা আশ্রয়ত্ব আত্মাতে প্রতীত হইতেছে, সে জ্ঞান নিত্য চৈতন্য স্বরূপ নহে, উহা বিষয়-জ্ঞান, উহা ইন্দ্রিয় ও বিষয়ের

সম্বন্ধ-জন্য। সুতরাং নিত্য চৈতন্য ও বিষয় জ্ঞান এই উভয়ে জ্ঞানপদের প্রয়োগ হইলেও উভয় জ্ঞানের মধ্যে স্বর্গ মর্ত্ত্য প্রভেদ বলিলে অত্যুক্তি হয় না। আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ, বিষয়-জ্ঞান ইন্দ্রিয় জন্য সুতরাং অনিত্য। নিত্য চৈতন্য স্বরূপ আত্মা, অনায়াসে ইন্দ্রিয় জন্য বিষয় জ্ঞানের কর্ত্তা এবং আশ্রয় হইতে পারে। অতএব এক অর্থে আত্মার জ্ঞানত্ব এবং অপব অর্থে আত্মারি জ্ঞাতৃত্ব এবং জ্ঞানাশ্রয়ত্ব হইবার কোন বাধা নাই।

ইন্দ্রিয়জন্য বিষযজ্ঞান কি, তদ্বিষয়েও মনোযোগ করা উচিত। বিষযের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে অন্তঃকরণের ক্ষণিক বিকার বিশেষ বা অবস্থান্তর উপস্থিত হয়, অর্থাৎ অন্তঃকরণ বিষয়াকারে পরিণত হয, অন্তঃকরণের তাদৃশ পরিণামের নাম ইন্দ্রিয়জন্য বিষয় জ্ঞান। ইহারই নামান্তর বৃত্তি বা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান। অন্তঃকরণ জড় পদার্থ, তাহার বৃত্তিও জড়। সুতরাং তদ্দারা বিষয়ের প্রকাশ সম্পন্ন হইতে পারে না। কিন্তু ইন্দ্রিয় ও বিষয়ের সম্বন্ধ হইলে অন্তঃকরণের বা বুদ্ধির তমোগুণের অভিভব হইয়া সত্ত্বগুণের সমুদ্রেক হয়। এই সত্ত্ব সমুদ্রেকও বৃত্তি ও জ্ঞান বলিয়া অভিহিত হইয়া থাকে। যৎকালে বুদ্ধির সত্ত্বসমুদ্রেক হয়; তৎকালে বুদ্ধি বা বুদ্ধিবৃত্তি স্বচ্ছ হইবে, ইহা বলাই বাহুল্য। কেননা সত্ত্বগুণ স্বচ্ছ। সুতরাং তাহা চিৎ-প্রতিবিম্ব গ্রহণে সমর্থ হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। চিৎপদার্থ প্রকাশাত্মক সুতরাং তাহার প্রতিবিম্বও প্রকাশাত্মক হইবে। সকলেই জানেন, সূর্য্যের ন্যায় জলস্থ

সূর্য্য প্রতিবিম্বের প্রতি দৃষ্টি নিক্ষেপ করিলেও চক্ষু প্রতিহত হয় বা ঝলসাইয়া যায়। অতএব প্রকাশাত্মক চিৎপ্রতিবিম্ব দ্বারা বুদ্ধিবৃত্তিও প্রকাশাত্মক হয় বলিয়া তাহাকেও অর্থাৎ বুদ্ধিবৃত্তিকেও বোধ বলা হয়। বুদ্ধিবৃত্তি কিন্তু বস্তুগত্যা বোধ স্বরূপ নহে। চিদাত্মাই বস্তুগত্যা বোধ স্বরূপ। অগ্নি সংযুক্ত লৌহ পিণ্ডে যেমন অগ্নির ব্যবহার হয়, বোধ-প্রতিবিম্বাক্রান্ত বুদ্ধিবৃত্তিতেও সেইরূপ বোধ ব্যবহার হয়। বোধ আর বুদ্ধিবৃত্তি বস্তুগত্যা পৃথক্ পৃথক্ পদার্থ। নিত্য চৈতন্যই প্রকৃত পক্ষে বোধ-পদ-বাচ্য, ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। অতএব আত্ম-প্রতিবিম্বযুক্ত বুদ্ধিবৃত্তি দ্বারা বিষয়ের জ্ঞান সম্পন্ন হয় বলিয়া আত্মাকে জ্ঞাতা বলা হয়।

আত্মার জ্ঞাতৃত্ব সম্বন্ধে আরও বলা যাইতে পারে যে, যেমন অর্থের সহিত সম্বন্ধ হইলে প্রকাশকে অর্থের প্রকাশক বলা হয়, সেইরূপ বেদ্যের অর্থাৎ বিষয়ের সহিত সম্বন্ধ হইলে বেদন অর্থাৎ জ্ঞান স্বরূপ আত্মাকে বেত্তা বা জ্ঞাতা বলা হয়। আরও বিবেচনা করা উচিত যে ভান বা উপলব্ধি বিষয়োপরক্ত বা বিষয়াকার হয় বলিয়া যেমন তাহা বিষয়ের ভাসক হয় অর্থাৎ ভানই ভাসকরূপে ব্যবহৃত হয়। সেইরূপ ভানস্বরূপ আত্মা বিষয়োপরক্ত হইলে তাহাই ভাসকরূপে অর্থাৎ জ্ঞাতারূপে ব্যবহৃত হইতে পারে। বিবেচনা করা উচিত যে বুদ্ধি পরিণামিনী বলিয়া উহা বিষয়াকারে পরিণত হইয়া থাকে; সুতরাং বুদ্ধির বিষয়োপরাগ যথার্থ। আত্মা পরিণামী নহে বলিয়া তাহার বিষয়োপরাগ অসম্ভব বলিয়া বোধ

হইতে পারে বটে, কিন্তু বিষয়োপরক্ত বুদ্ধি বৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হয় বলিয়া পরম্পরা সম্বন্ধে আত্মারও বিষয়োপরাগ বলা যাইতে পারে। অর্থাৎ আত্মার সাক্ষাৎ বিষয়োপরাগ হয় না সত্য, কিন্তু আত্মা বিষয়োপরক্ত বুদ্ধি বৃত্তিতে প্রতিবিম্বিত হয় বলিয়া প্রতিবিম্ব দ্বারা আত্মাও বিষয়োপরক্তরূপে প্রতীয়মান হইয়া থাকে। মলিন দর্পণে মুখ প্রতিবিম্বিত হইলে দর্পণ গত মালিন্য যেমন মুখে প্রতীয়মান হয়, সেইরূপ বিষয়োপরক্ত বুদ্ধি বৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হইলে বুদ্ধিবৃত্তি গত বিষয়োপরাগ আত্মাতে প্রতীয়মান হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় নাই।

পূজ্যপাদ বিজ্ঞান ভিক্ষুর মতে বুদ্ধিবৃত্তিতে যেমন আত্মা প্রতিবিম্বিত হয় সেইরূপ আত্মাতেও বুদ্ধিবৃত্তি প্রতিবিম্বিত হইয়া থাকে। তাঁহার মতে আত্মার বিষয়োপরাগ আরও সম্ভবপর। কেননা, বিষয়োপরক্ত বুদ্ধিবৃত্তি আত্মাতে প্রতি-বিম্বিত হইলে কাযে কাযেই আত্মার বিষয়োপরাগ বলা যাইতে পারে। বুদ্ধিবৃত্তি-প্রতিবিম্ব দ্বারা আত্মাতে যখন যে বিষয়ের উপরাগ হয়, তখন সেই বিষয়ের অনুভব হইয়া থাকে। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ এবং বিভু অর্থাৎ সর্ব্বব্যাপী হইলেও সকল সময়ে সমস্ত বাহ্য বিষয়ের অবভাস হইতে পারে না। কারণ, বুদ্ধিবৃত্তি-প্রতিবিম্ব ভিন্ন আত্মার বিষয়োপরাগ হয় না। বিষয়োপরাগ না হইলে বিষয়ের অনুভব হয় না। বাহ্য বিষয়ের কথাই বা বলি কেন? আত্ম-বিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তি না হইলে আত্মার সত্তাও অজ্ঞাতরূপে অবস্থিত

থাকে। এই জন্যই মোক্ষ শাস্ত্রে শ্রবণ মননাদি দ্বারা আত্ম-বিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তি সমুৎপাদন বিষয়ে যত্নশীল হইবার উপদেশ প্রদত্ত হইয়াছে।

সাংখ্যাচার্য্যদিগের মত সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। এখন বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মত প্রদর্শিত হইতেছে। সাংখ্যাচার্য্যদিগের ন্যায় বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতেও আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ। উভয় আচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত যখন প্রায় একরূপ, তখন যুক্তিও প্রায় একরূপ হইবে, ইহা সহজে বুঝিতে পারা যায়। বৈদান্তিক আচার্য্যদিগের মতেও বুদ্ধিবৃত্তি বা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান জন্যপদার্থ অথচ জড়। বুদ্ধি স্বয়ং জড় পদার্থ, চেতন নহে। তাহার পরিণাম-বিশেষ-রূপ বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান জড় হইবে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। জড়রূপ বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান বিষয়ের প্রকাশক হইতে পারে না। কেননা, যাহা নিজে অপ্রকাশরূপ, সে অপরের প্রকাশক হইবে, ইহা একান্ত অসম্ভব। একটী ন্যায় আছে যে **স্বয়মসিদ্ধঃ কথং পরান্ সাধয়তি**। অর্থাৎ যে নিজে অসিদ্ধ, সে কিরূপে অপরের সাধন হইবে? লৌহের উষ্ণতা বা দাহকতা না থাকিলেও যেমন অগ্নি-সংযোগ বশতঃ আলোহিত অয়োগোলকের উষ্ণতা এবং দাহকতা ব্যবহৃত হইয়া থাকে, সেইরূপ জড়াত্মক অপ্রকাশ স্বভাব বৃত্তিজ্ঞানও চিৎ-প্রতিবিম্ব বশতঃ প্রকাশায়মান হইয়া বিষয় প্রকাশ করিতে সক্ষম হয়। যদিও অভিতপ্ত লৌহপিণ্ড বস্তুগত্যা দাহ করে না, তৎসংযুক্ত অগ্নিই দাহ করে, তথাপি যেমন

অগ্নিদহনি অর্থাৎ অয়ঃপিণ্ড দগ্ধ করিতেছে এইরূপ ব্যপদেশ হয়, সেইরূপ বৃত্তিজ্ঞান স্বতঃ বিষয়ের প্রকাশ না করিলেও এবং তদ্গত চিৎপ্রতিবিম্ব যোগে উহা বিষয় প্রকাশক হইলেও জ্ঞান দ্বারা বিষয়ের প্রকাশ হয় এইরূপ বলা হইয়া থাকে। বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশক বা তৎপ্রতিবিম্বিত চৈতন্য নিত্য, ইহা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান জড় বলিয়া পরপ্রকাশ্য। সেই পর, আত্মা। বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশয়িতা আত্মা নিত্য চৈতন্য স্বরূপ। বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান স্বয়ং প্রকাশ হইলে আর প্রকাশ স্বরূপ আত্মার কিছুমাত্র অপেক্ষা থাকিত না।

সত্য বটে নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা বুদ্ধিবৃত্তি মানেন না। তাঁহারা বলেন যে, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলেই আত্মাতে জ্ঞাননামক গুণের উৎপত্তি হয়। ইন্দ্রিয়ার্থ সম্বন্ধ ও জ্ঞানোৎপত্তির মধ্যে বৃত্তিনামক কোন পদার্থ নাই। জ্ঞানের প্রতি আত্মা সমবায়ি কারণ, আত্ম-মনঃ-সংযোগ অসমবায়ি কারণ। জ্ঞান আত্মসমবেত বলিয়া আত্মা চেতন। ঘটাদি বিষয় অবলম্বনে জ্ঞানের উৎপত্তি হইয়া থাকে। সুতরাং জ্ঞানের সহিত ঘটাদি বিষয়েরও সম্বন্ধ আছে, কিন্তু তাহা থাকিলেও জ্ঞান ঘটাদি সমবেত নহে। এইজন্য ঘটাদি বিষয় চেতন বলিয়া কথিত হয় না। কিন্তু পূজ্যপাদ বিজ্ঞান ভিক্ষু বলেন যে নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বৃত্তিকেই জ্ঞানরূপে বিবেচনা করিয়া ভ্রান্ত হইয়াছেন। বুদ্ধি অচেতনা হইলেও চিৎ-প্রতিবিম্ব দ্বারা চেতনের ন্যায় প্রতীয়মান হয় বলিয়া ভ্রান্তি হইবার কারণ

রহিয়াছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বৃত্তিজ্ঞান পর্য্যন্তই লক্ষ্য করিয়াছেন, বোধ পর্য্যন্ত পৌঁছাইতে পারেন নাই। চিৎ-প্রতিবিম্ব দ্বারা বুদ্ধিবৃত্তি বিষয়ের প্রকাশক হয়, এই সূক্ষ্ম বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য না করিয়া তাঁহারা জ্ঞানকেই বিষয়ের প্রকাশক বিবেচনা করিয়াছেন। বৃত্তি ও বোধ যে এক পদার্থ নহে, তাহা পূর্ব্বে বলা হইয়াছে। বুদ্ধির বিষয়াকার বৃত্তি বা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান নাই, ইহা বলা অসঙ্গত। কারণ, উহা অনুভব-সিদ্ধ। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে বুঝা যাইবে যে বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলে অন্তঃকরণের আগন্তুক একরূপ ভাব বা অবস্থান্তর উপস্থিত হইয়া থাকে। কিন্তু অভ্যস্ত বলিয়া এই সূক্ষ্ম বিষয় লক্ষ্য করিতে পারা যায় না। অন্তঃকরণের তাদৃশ অবস্থান্তর বৃত্তি বলিয়া অভিহিত হয়। তৎপ্রতিবিম্বিত চৈতন্য বোধ শব্দবাচ্য। বৃত্তি ও বোধের এই বৈলক্ষণ্য লক্ষ্য করা সহজ নহে বটে, কিন্তু সাংখ্যসার কর্ত্তা বলেন,—

सत्त्वपुंसयोर्विवेकोऽयं वृत्तिबोधस्वरूपयोः ।
नाशक्यः सुधियां यद्वद्धंसानां क्षीरनीरयोः ॥

ইহার তাৎপর্য্য এই যে ক্ষীর ও নীর মিশ্রিত হইলে ক্ষীর ও নীরের বিবেক অন্যে করিতে পারে না বটে, কিন্তু অন্যের অসাধ্য হইলেও যেমন উহা হংসদিগের অসাধ্য হয় না, সেইরূপ বৃত্তি ও বোধের বিবেক সাধারণের পক্ষে অশক্য হইলেও সুধীদিগের অর্থাৎ সংস্কৃতবুদ্ধিদিগের পক্ষে অশক্য নহে। প্রজ্জ্বলিত কাষ্ঠ ও অগ্নির বিবেক আপাতত প্রতীয়মান হয় না বটে, কিন্তু কাষ্ঠ দাহ্য

অগ্নি দাহক এইরূপে যেমন উভয়ের বিবেক করা যাইতে পারে, সেইরূপ বুদ্ধিবৃত্তি চিৎ-প্রতিবিম্বাক্রান্ত হয় বলিয়া বুদ্ধিবৃত্তি ও বোধের বৈলক্ষণ্য আপাততঃ পরিলক্ষিত না হইলেও বৃত্তি প্রকাশ্য, চিৎ প্রকাশক, এইরূপে বৃত্তি ও বোধের বিবেক করা যাইতে পারে।

আর এক কথা। নৈয়ায়িক আচার্য্যেরা আত্মা জ্ঞানের সমবায়িকারণ এবং জ্ঞান আত্মসমবেত বলিয়া আত্মাকে চেতন বলিয়াছেন। তাঁহাদের মতে মনঃসংযোগ বশত আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। বৈদান্তিক আচার্য্যেরা বলেন যে ইহা ঠিক নহে। সমবায় নামে কোন পদার্থ আছে, ইহাই তাঁহারা স্বীকার করিতে প্রস্তুত নহেন। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে ন্যায় মতে গুণ-গুণি-প্রভৃতির সম্বন্ধরূপে সমবায় কল্পিত হইয়াছে, এবং সাধারণতঃ দ্রব্যদ্বয়ের সম্বন্ধরূপে সংযোগের কল্পনা করা হইয়াছে। কিন্তু বিবেচনা করা উচিত যে সমবায়, সমবায়ীর সহিত সম্বধ্যমান হইবে সন্দেহ নাই। কেননা, ন্যায় মতে গুণও গুণী অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া যেমন তাহাদের সমবায় রূপ সম্বন্ধ স্বীকার করা হয়, সেইরূপ সমবায় ও সমবায়ীও অত্যন্ত ভিন্ন বলিয়া সমবায়েরও সমবায়ান্তর স্বীকার করা সঙ্গত। তাহা হইলে অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। সমবায় নিজে সম্বন্ধ স্বরূপ বলিয়া স্বতই সমবায়ীর সহিত সম্বন্ধ, তজ্জন্য সম্বন্ধান্তরের অপেক্ষা নাই, এইরূপ কল্পনা করিলে ইহাও বলিতে পারা যায় যে সংযোগও নিজে সম্বন্ধ স্বরূপ বলিয়া স্বতই সংযোগীর সহিত সম্বন্ধ হউক সম্বন্ধান্তরের অপেক্ষা

করুক্ না। ন্যায় মতে সংযোগ কিন্তু সমবায় সম্বন্ধে সংযোগীর সহিত সম্বধ্যমান। যদি বলা হয় যে সংযোগ গুণপদার্থ বলিয়া সম্বন্ধান্তর অপেক্ষা করে, সমবায় গুণ-পদার্থ নহে বলিয়া সম্বন্ধান্তর অপেক্ষা করে না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে গুণপরিভাষার কোন মূল নাই। দ্বিতীয়ত অপেক্ষার কারণ তুল্য। সম্বন্ধি-ভিন্নত্বই সম্বন্ধ অপেক্ষার কারণ। সংযোগের ন্যায় সমবায়ও সম্বন্ধি ভিন্ন। সুতরাং সংযোগের ন্যায় সমবায়েরও সম্বন্ধ অপেক্ষা করা সঙ্গত। সমবায়ের, স্বরূপসম্বন্ধ স্বীকার করিলে সংযোগের সম্বন্ধেও তাহা বলা যাইতে পারে। ইত্যাদি যুক্তিবলে এবং অন্যান্য যুক্তিবলে বৈদান্তিক আচার্য্যগণ সমবায়ের খণ্ডন করিয়াছেন। বাহুল্য ভয়ে সে সকল যুক্তি প্রদর্শিত হইল না।

এখন দেখিতে হইবে যে সমবায়ের অস্তিত্ব যখন আকাশ কুসুমের ন্যায় অলীক, তখন আত্মা জ্ঞানের সমবায়ি কারণ এবং জ্ঞান আত্মসমবেত বলিয়া আত্মা চেতন এ সিদ্ধান্ত ভিত্তিশূন্য হইয়া পড়িতেছে। জ্ঞানের যেকোন সম্বন্ধ অবলম্বনে চেতনত্বের ব্যবস্থা করিতে গেলে জ্ঞানের বিষয়কেও চেতন বলা যাইতে পারে। অধিকন্তু আত্মা ও মনের সংযোগ বশতঃ আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয়, নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের এই সিদ্ধান্তও বৈদান্তিক আচার্য্য গণ স্বীকার করেন না। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে, নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ দৃষ্টান্তানুসারে অনুমান বলে আত্মমনঃ-সংযোগ এবং তাহার জ্ঞান-কারণত্ব স্বীকার করেন।

তাঁহাদের মতেও আত্মা বিভু বা সর্ব্বগত এবং নিরবয়ব। যাহাদের অবয়ব আছে এবং যাহারা সর্ব্বগত নহে, তাহাদের পরস্পর সংযোগ দৃষ্ট হয়। সুতরাং দৃষ্টানুসারে কল্পনা করিতে হইলে নিরবয়ব ও সর্ব্বগত আত্মার মনের সহিত সংযোগ কল্পনা করা যাইতে পারে না।

অপিচ ন্যায় মতে অপ্রাপ্তিপূর্ব্বিকা প্রাপ্তির নাম সংযোগ। প্রাপ্তি কিনা সম্বন্ধ। যাহাদের সম্বন্ধ ছিল না, তাহাদের সম্বন্ধের নাম সংযোগ। অর্থাৎ যাহারা পূর্ব্বে পরস্পর সম্বন্ধশূন্য হইয়া বিদ্যমান ছিল, তাহাদের পরস্পর সম্বন্ধ সংযোগ বলিয়া অভিহিত হয়। সর্ব্বগত আত্মার এতাদৃশ সংযোগ সম্বন্ধ হইতে পারে না। কেননা, আত্মা সর্ব্বগত কিনা সর্ব্বত্র বিদ্যমান। সর্ব্বগত আত্মার পক্ষে অপ্রাপ্তি অসম্ভব। যাহা সর্ব্বগত, তাহার প্রাপ্তি অর্থাৎ সম্বন্ধও সকলের সহিত থাকিবে। সকলের সহিত সংবন্ধ বা প্রাপ্তি না থাকিলে আত্মাকে সর্ব্বগত বলা যাইতে পারে না। পক্ষান্তরে আত্মা সর্ব্বগত হইলে তাহার অপ্রাপ্তি বলা যাইতে পারে না। অপ্রাপ্তি না থাকিলে অপ্রাপ্তিপূর্ব্বিকা প্রাপ্তি বা সংযোগ হইতে পারে না। আরও বিবেচনা করা উচিত যে সংযোগ অব্যাপ্যবৃত্তি পদার্থ। অব্যাপ্যবৃত্তি কিনা সমস্ত-আশ্রয়-ব্যাপী হয় না। সংযোগ আশ্রয়ের একদেশে থাকে, ইহাই সংযোগের স্বভাব। বৃক্ষের অগ্রভাগে বা কোন শাখাতে বানর থাকিলে বানরের সহিত বৃক্ষের সংযোগ হইয়াছে সন্দেহ নাই। কিন্তু ঐ সংযোগ ব্যাপ্যবৃত্তি নহে। বানর

সমস্ত বৃক্ষ ব্যাপিয়া নাই। তাহার সংযোগও সমস্ত বৃক্ষ ব্যাপিয়া নাই। বানর বৃক্ষের একদেশে অর্থাৎ অগ্র প্রদেশে বা শাখা প্রদেশে আছে বলিয়া তাহার সংযোগও বৃক্ষের একদেশে অবস্থিত সুতরাং অব্যাপ্যবৃত্তি। আমরা যখন কোন যানে আরোহণ করি তখন ঐ যানের সহিত আমাদের সংযোগ হয়, সন্দেহ নাই। ধরিতে গেলে যানের প্রদেশ বিশেষের সহিত আমাদের সংযোগ হয়, সমস্ত যানের সহিত সংযোগ হয় না, অতএব ঐ সংযোগও অব্যাপ্যবৃত্তি। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। অব্যাপ্য-বৃত্তিতা সংযোগের স্বভাব ইহাতে বিবাদ নাই। কোন পদার্থই স্বভাবকে অতিক্রম করিতে পারে না, সংযোগও স্বভাব অতিক্রম করিয়া থাকিতে পারে না। কিন্তু নিরবয়ব পদার্থের সংযোগ অব্যাপ্যবৃত্তি হইতে পারে না। কেননা, অব্যাপ্যবৃত্তি কিনা প্রদেশ বিশেষে অর্থাৎ একদেশে অবস্থিত। নিরবয়ব পদার্থের একদেশ নাই। অতএব তাহার সংযোগ একদেশে অবস্থিত হইবে ইহা অসম্ভব। সুতরাং নিরবয়ব পদার্থের সংযোগ হইতে পারে না। ন্যায়মতে কিন্তু আত্মা ও মন উভয়ই নিরবয়ব। এই জন্য তাহাদের সংযোগ অসম্ভব। অব্যাপ্য বৃত্তিত্ব সংযোগের ব্যাপক। সুতরাং অব্যাপ্যবৃত্তিতার নিবৃত্তি হইলে তদ্ব্যাপ্য সংযোগেরও নিবৃত্তি হইবে। ইহা সহজবোধ্য। পক্ষান্তরে সংযোগের স্বভাবের অর্থাৎ অব্যাপ্যবৃত্তিতার ব্যভিচার স্বীকার করিয়া যদি আত্ম-মনঃ-সংযোগের ব্যাপ্য বৃত্তিতাই অঙ্গীকার করা হয়, তাহা হইলে বলিতে হয়

যে আত্মমনঃসংযোগ আত্মব্যাপী অর্থাৎ আত্মাকে ব্যাপিয়া অবস্থিত। ইহাও সঙ্গত হইতেছে না। কেননা ন্যায়মতে আত্মা বিভু বা পরম-মহৎ-পরিমাণ-যুক্ত। মনঃসংযোগ আত্মব্যাপী হইলে মনও পরম মহৎ পরিমাণ হওয়া সঙ্গত হয়। নৈয়ায়িক মতে কিন্তু মন অণু পরিমাণ। মনের সংযোগ পরম-মহৎ-পরিমাণ-যুক্ত-আত্মার ব্যাপক হইলে ফলে ফলে মনও পরম মহৎ পরিমাণযুক্ত হইয়া পড়ে। ইহা নৈয়ায়িকদিগের স্বসিদ্ধান্ত বিরুদ্ধ। অতএব মনঃসংযোগ বশত আত্মাতে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় একথা বলা যাইতে পারে না। সুতরাং আত্মা জ্ঞান স্বরূপ অর্থাৎ চিদ্রূপ, জ্ঞানের আশ্রয় নহে। বিষয়াকার বুদ্ধিবৃত্তিতে আত্মা প্রতিবিম্বিত হয় বলিয়াই আত্মার বিষয় প্রকাশ সম্পন্ন হয়।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রমাতা অর্থাৎ আত্মা যৎকালে কোন বিষয়ে সন্দিহান হইতেছে, তৎকালেও সে স্বয়ং অসন্দিগ্ধ, যৎকালে কোন বিষয়ে ভ্রান্ত হইতেছে, তৎকালেও স্বয়ং অভ্রান্ত, যৎকালে অপ্রত্যক্ষ কোন বিষয়ের উৎপ্রেক্ষণ বা ঊহ করিতেছে তৎকালেও স্বয়ং প্রত্যক্ষ এবং যৎকালে কোন বিষয় স্মরণ করিতেছে, তৎকালেও স্বয়ং অনুভবসিদ্ধ। প্রাণী মাত্রেই ইহা অস্বীকার করিতে পারে না। প্রকাশ বা জ্ঞান আত্মার আগন্তুক ধর্ম্ম হইলে এরূপ হইতে পারে না। কেননা, যাহা আগন্তুক জ্ঞানের সহিত সম্বদ্ধ, তাহা কখনও পরোক্ষ কখনও বা অপরোক্ষ, কখনও সন্দিগ্ধ, কখনও বা বিপর্য্যস্ত অর্থাৎ বিপরীতভাবে জ্ঞেয় হইয়া থাকে। আগন্তুক জ্ঞানের

সহিত, অর্থাৎ বৃত্তিজ্ঞানের সহিত বিষয়ের অর্থাৎ ঘটাদির সম্বন্ধ হয় বলিয়া ঘটাদি বিষয় কখনও অপ্রত্যক্ষ, কখনও সন্দিগ্ধ, কখনও বা বিপর্য্যস্ত হইয়া থাকে। আত্মা সেরূপ হয় না। সুতরাং আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ। আত্মা [illegible]ন আগন্তুক প্রকাশ নহে, কিন্তু প্রকাশ স্বরূপ, তখন নিত্য প্রত্যক্ষ বা নিত্য ভাসমান একথা বলাই বাহুল্য। যাহা জ্ঞেয় নহে অর্থাৎ পরপ্রকাশ্য নহে অথচ ভাসমান, তাহাই স্বপ্রকাশ। যাহার সম্বন্ধে ব্যাবহারিক বাধবুদ্ধি নাই এবং যাহা **ভাসনে** এই শব্দের লক্ষ্য, তাহাকেই ভাসমান বলা যায়। ঘটাদির ন্যায় ভান-বিষয়ত্ব দ্বারা ভাসমানত্ব আত্মার নাই। নিরুপাধিক আত্মা জ্ঞেয় নহে, কিন্তু উপাধি সম্পর্কে কদাচিৎ আত্মাও জ্ঞেয় হইতে পারে। আত্মা সর্ব্বকালেই অপরোক্ষ অতএব আত্মা স্বপ্রকাশ। আত্মার যদি নিত্য-সাক্ষাৎকারত্ব না থাকে, তবে অন্যান্য বস্তুর ন্যায় আত্মার বিষয়েও কদাচিৎ সংশয় উপস্থিত হইতে পারে অর্থাৎ আমি আছি কিনা, এইরূপ সংশয় হইতে পারে। তাহা হয় না, এইজন্য আত্মা নিত্য-সাক্ষাৎকার স্বরূপ। আত্মা স্বয়ংপ্রকাশ না হইলে প্রমাণের প্রবৃত্তিই হইতে পারে না। প্রমাতা প্রমাণ প্রবৃত্তির পূর্ব্বে সিদ্ধ না হইলে প্রমাণের প্রবৃত্তি কিরূপে হইতে পারে? প্রমাণ অচেতন, এই জন্য প্রমাণ স্বয়ং প্রবৃত্ত হইতে পারে না। অতএব বলি[illegible]ত হইতেছে যে প্রমাতাই প্রমাণের প্রবর্ত্তয়িতা। প্রমাতা স্বয়ং সিদ্ধ না থাকিলে প্রমাণের প্রবর্ত্তয়িতা হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাতা প্রমাণ প্রবৃত্তির পূর্ব্বেও

সিদ্ধ ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। তবেই দেখা যাইতেছে যে আত্মসিদ্ধি প্রমাণ-সাপেক্ষ নহে। আত্মা স্বতঃসিদ্ধ। আত্মা স্বতঃসিদ্ধ হইলে আত্মবিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তির পূর্ব্বেও আত্মা সিদ্ধ, ইহাতে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। তাহা হইলেই আত্মা স্বয়ং প্রকাশ, ইহা প্রকারান্তরে সিদ্ধ হইতেছে।

বৃহদারণ্যকোপনিষদের একটী আখ্যায়িকাতে আত্মার স্বয়ংজ্যোতিষ্ট্ব অর্থাৎ স্বপ্রকাশত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে। ঐ আখ্যায়িকাটীর একাংশ এস্থলে বিবৃত হইতেছে। এক সময়ে ব্রহ্মবাদী মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য বিদেহাধিপতি মহারাজ জনকের নিকট উপস্থিত হইয়াছিলেন। মহারাজ জনক যাজ্ঞবল্ক্যের নিকট প্রশ্ন করিলেন যে এই কার্য্য-করণ-সংঘাত অর্থাৎ ইন্দ্রিয়যুক্ত স্থূল শরীর কোন্ জ্যোতির সাহায্যে ব্যবহার নির্ব্বাহ করিতেছে? যাজ্ঞবল্ক্য উত্তর করিলেন হে সম্রাট্! আদিত্য জ্যোতির সাহায্যে এই পুরুষ অর্থাৎ কার্য্য-করণ-সংঘাত নিজের আবশ্যকীয় ব্যবহার সম্পাদন করে। অর্থাৎ পুরুষের নিজের অবয়ব-ভূত কোন জ্যোতি নাই, পৃথগ্‌ভূত আদিত্য জ্যোতির সাহায্যে সে দর্শন গমনাদিরূপ প্রয়োজনীয় ব্যবহার সম্পন্ন করে। জনক বলিলেন যে, আদিত্য জ্যোতির সাহায্যে পুরুষ দর্শনাদি ব্যবহার নির্ব্বাহ করে ইহা সত্য, পরন্তু আদিত্য অস্তমিত হইলে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন যে তৎকালে চন্দ্রমার জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়।

জনক তাহা স্বীকার করিয়া পুনরপি প্রশ্ন করিলেন যে আদিত্য ও চন্দ্রমা উভয় অস্তমিত হইলে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার হইয়া থাকে? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন যে তৎকালে অগ্নির আলোকের সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়। জনক পুনরপি জিজ্ঞাসা করিলেন যে, যে সময়ে আদিত্য ও চন্দ্রমা অস্তমিত অগ্নিও উপশান্ত হইয়াছে সে সময়ে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার নিষ্পন্ন হয়? যাজ্ঞবল্ক্য বলিলেন যে সে সময়ে বাক্ অর্থাৎ শব্দ ও গন্ধাদির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার নিষ্পন্ন হয়। অর্থাৎ তৎকালে শব্দ ও গন্ধাদিই পুরুষের পক্ষে জ্যোতির কার্য্য সম্পন্ন করে। যে সময়ে আদিত্য ও চন্দ্রমা অস্তমিত, অগ্নি উপশান্ত, আকাশ ঘোর ঘনঘটাপরিব্যাপ্ত, গাঢ় অন্ধকারে সমস্ত সমাচ্ছন্ন, যে সময়ে নিজের হস্তও ভালরূপে পরিলক্ষিত হয় না, সে সময়ে কোন শব্দ উচ্চারিত হইলে বা কোন গন্ধ আঘ্রাত হইলে ঐ শব্দের সহিত শ্রবণেন্দ্রিয়ের বা ঐ গন্ধের সহিত ঘ্রাণেন্দ্রিয়ের সম্পর্ক বশতঃ শ্রোত্রেন্দ্রিয় বা ঘ্রাণেন্দ্রিয় তদ্দ্বারা প্রদীপ্ত হয়। ইন্দ্রিয় প্রদীপ্ত হইলে অন্তঃকরণে বিবেকের প্রাদুর্ভাব হয়। তদ্দ্বারা পুরুষের চেষ্টা হইয়া থাকে। মনে করুন্, কোন ব্যক্তির একটী কুক্কুর বা গর্দ্দভ গৃহাগত হয় নাই, অগ্নিও উপশান্ত হইয়াছে বলিয়া অগ্নির আলোকের সাহায্যে অনুসন্ধান করিয়া তাহাকে গৃহে আনয়ন করিবার সম্ভাবনা নাই। এমন সময়ে যদি সেই কুক্কুর বা গর্দ্দভ কোনরূপ শব্দ উচ্চারণ করে, তবে ইহা আমার কুক্কুরের বা গর্দ্দভের শব্দ, এইরূপ নিশ্চয়

করিয়া ঐ ব্যক্তি শব্দ লক্ষ্য করিয়া গমন করে, এবং যাইয়া তাহার অভিলষিত প্রাণীকে গৃহে আনয়ন করিতে সমর্থ হয়। এস্থলে শব্দের সাহায্যেই পুরুষের ব্যবহার বা চেষ্টা হইয়াছে। সুতরাং শব্দই জ্যোতির কার্য্য করিয়াছে বলিয়া শব্দকে জ্যোতি বলা অসঙ্গত হয় না। গন্ধাদি স্থলেও এইরূপ বুঝিতে হইবে। জনক পুনরপি প্রশ্ন করিলেন, আদিত্য ও চন্দ্রমা অস্তমিত, অগ্নি উপশান্ত, শব্দ গন্ধাদিরও প্রচার নাই এতাদৃশ অবস্থাতে অর্থাৎ স্বপ্নাবস্থাতে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে পুরুষের ব্যবহার সম্পন্ন হয়? স্বপ্নাবস্থাতেও দর্শন, শ্রবণ, বন্ধু-সমাগম ও গমনাগমনাদি ব্যবহার অনুভূত হয়, তৎকালে আদিত্যাদি কোন বাহ্য জ্যোতির বিকাশ নাই, অথচ জ্যোতির কার্য্যভূত ব্যবহার পরিলক্ষিত হইতেছে। সুতরাং জ্যোতির কার্য্যভূত ব্যবহার হয় বলিয়াই বুঝিতে হইবে যে, সে সময়েও কোনরূপ জ্যোতির সহায়তা আছে। এইজন্য জিজ্ঞাসা হইতেছে যে কোন্ জ্যোতির সাহায্যে স্বপ্ন ব্যবহার সম্পন্ন হয়? যাজ্ঞবল্ক্য উত্তর করিলেন যে স্বপ্নাবস্থায় আত্মাই পুরুষের জ্যোতি। অর্থাৎ তৎকালে বাহ্য জ্যোতির অভাব হইলেও আত্মা স্বয়ংজ্যোতি বলিয়া আত্মার জ্যোতিতেই সমস্ত স্বপ্ন ব্যবহার সম্পন্ন হয়। জাগ্রদবস্থায় দেখা গিয়াছে যে, ইন্দ্রিয়বর্গের অনুগ্রাহক ব্যতিরিক্ত জ্যোতি দ্বারা ব্যবহার নির্ব্বাহ হয়, স্বপ্নাবস্থার ব্যবহারও ব্যবহার বটে, অতএব তাহাও কোন ব্যতিরিক্ত জ্যোতির সাহায্যে সম্পন্ন হইবে, এরূপ অনুমান করিবার কারণ আছে। জাগ্রদবস্থাতে যে

সকল অনুভব করা হয়, ঐ অনুভব জনিত বাসনা অনুসারে স্বপ্ন ব্যবহার হইয়া থাকে, সন্দেহ নাই। কেননা, স্বপ্নদ্রষ্টা স্বপ্নে, দৃষ্টপূর্ব্ব বস্তুই দর্শন করিয়া থাকে, অদৃষ্ট পূর্ব্ব শাকদ্বীপাদি গত বস্তু দর্শন করে না। এতাবতা স্বপ্ন দর্শনে সংস্কারের অপেক্ষা থাকিলেও স্বপ্নদর্শন স্মৃতি নহে। উহা অনুভব। কারণ, স্বপ্নোত্থিত ব্যক্তির, স্বপ্নে রথমদ্রাক্ষং অর্থাৎ স্বপ্নে রথ দেখিয়াছি এরূপ বোধ হইয়া থাকে, স্বপ্নে রথ স্মরণ করিয়াছি এরূপ বোধ হয় না। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে স্বপ্নে দ্রষ্টব্য বিষয় নাই, দৃষ্টিসাধন চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ও বিলীন, ইন্দ্রিয়ের অনুগ্রাহক আদিত্যাদি জ্যোতি নাই, অথচ জাগ্রদবস্থার ন্যায় ব্যবহার হইতেছে। ফলত, স্বপ্নাবস্থায় আত্মাই রথাদি দ্রষ্টব্য বিষয় ও দৃষ্টি-সাধনাদি সমস্তই সৃষ্টি করেন। অর্থাৎ তৎকালে কর্ম্মানু-সারে অন্তঃকরণে যে বৃত্তি উদ্ভূত হয়, তদাশ্রিত বাসনা মাত্র রথাদ্যাকারে দৃষ্ট হইয়া থাকে। জড় স্বরূপ বাসনা যে জ্যোতি দ্বারা পরিদৃষ্ট হয়, তাহাই আত্মজ্যোতিঃ। কোশ হইতে অসি যেমন পৃথক্ পদার্থ, বুদ্ধি হইতে আত্মাও সেইরূপ পৃথক্ পদার্থ। স্বপ্নাবস্থায় এতাদৃশ বিবেক অপেক্ষা-কৃত সহজ সাধ্য। কেননা, স্বপ্নাবস্থায় বস্তুগত্যা বিষয়াদি নাই, কেবল বুদ্ধ্যাশ্রিত বাসনা মাত্র আছে। বলা বাহুল্য যে বুদ্ধ্যাশ্রিত বাসনা বুদ্ধি হইতে অতিরিক্ত নহে। তাদৃশ বাসনা যে জ্যোতি দ্বারা দৃশ্য হয়, সে জ্যোতি বুদ্ধি হইতে পৃথক্ পদার্থ হইবে, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। আত্মার স্বয়ং জ্যোতিষ্ট্ব নিরতিশয়। কেননা,

আত্মজ্যোতি, সকলের অবভাসক, অথচ অন্য দ্বারা অবভাস্য নহে।

আত্মা জ্ঞানের অবভাস্য অর্থাৎ জ্ঞান দ্বারা আত্মাকে জানা যায়, এককল্পনা সমীচীন বলা যাইতে পারে না। কেননা, যে জানে সে কর্ত্তা, যাহাকে জানা যায় সে কর্ম্ম। কর্ত্তা ও কর্ম্ম এক হইতে পারে না। কর্ত্তৃত্ব ও কর্ম্মত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম। বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের এক স্থানে সমাবেশ অসম্ভব। দেখিতে পাওয়া যায় যে, পচন ক্রিয়ার কর্ত্তা পাচক, এবং কর্ম্ম, পাচ্য তণ্ডুলাদি। পাচক পচন ক্রিয়ার কর্ম্ম নহে। গমন ক্রিয়ার কর্ত্তা গন্তা পুরুষ, কর্ম্ম গন্তব্য গ্রামাদি। গন্তা পুরুষ গমন ক্রিয়ার কর্ম্ম নহে। দর্শন ক্রিয়ার কর্ত্তা দ্রষ্টা পুরুষ, কর্ম্ম দ্রষ্টব্য ঘটপটাদি। দ্রষ্টা পুরুষ দর্শন ক্রিয়ার কর্ম্ম নহে। জ্ঞান ক্রিয়ার কর্ত্তা জ্ঞাতা, কর্ম্ম জ্ঞেয় বিষয়। জ্ঞাতা জ্ঞান ক্রিয়ার কর্ম্ম হইতে পারে না।

প্রশ্ন হইতে পারে যে আত্মা জ্ঞান ক্রিয়ার কর্ম্ম না হইলে আত্ম-জ্ঞানের উপদেশ কিরূপে সঙ্গত হইতে পারে? ইহার উত্তর পূর্ব্বেই একরূপ প্রদত্ত হইয়াছে। অর্থাৎ নিরুপাধিক আত্মা অজ্ঞেয় হইলেও কোনরূপ উপাধি অবলম্বনে আত্মা জ্ঞেয় হইতে পারে। কেননা ঐ উপাধি জ্ঞেয় বটে। অধিকন্তু আত্মবিষয়িণী বুদ্ধিবৃত্তি হইবার বাধা নাই। সুতরাং আত্মবিষয়ক বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান উপদিষ্ট হওয়াতে কোন বিরোধের আশঙ্কা হইতে পারে না। প্রকাশরূপ আত্মাতে চিৎপ্রকাশের অপেক্ষা নাই। এইজন্য আত্মা অজ্ঞেয় অর্থাৎ পরপ্রকাশ্য নহে।

ফলকথা আত্মা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান দ্বারা প্রকাশিত হন না। তিনিই স্ববিষয়ক বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞানকে প্রকাশিত করেন। আবশ্যক বোধ হইলে ইহা যথা স্থানে বিবৃত হইবে। যাঁহারা জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম বলিয়া স্বীকার করেন, তাঁহাদের মতেও জ্ঞান স্বপ্রকাশ নহে। কেননা, তাঁহাদের মতে জ্ঞান, জ্ঞানান্তর দ্বারা গৃহীত হয়। যে জ্ঞান দ্বারা পূর্ব্বজ্ঞান গৃহীত হয় সে জ্ঞানের নাম অনুব্যবসায়, যে জ্ঞান গৃহীত হয়, তাহার নাম ব্যবসায়। **অযং ঘটঃ** ইহা ব্যবসায়। **ঘটমহং জানামি** অর্থাৎ আমি ঘট জানিতেছি ইহা অনুব্যবসায়। এই অনুব্যবসায়ে ঘট জ্ঞান প্রত্যক্ষীকৃত হইতেছে। কিন্তু জ্ঞান, জ্ঞানান্তর গ্রাহ্য, ইহা স্বীকার করিলে ঐ গ্রাহক জ্ঞানও জ্ঞানান্তর গ্রাহ্য হইবে, এইরূপে অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। অতএব আত্মা স্বয়ং প্রকাশ এই বৈদিক সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন।

অথ যো বেদেদং জিঘ্রাণীতি স আত্মা।

অর্থাৎ যিনি জানেন যে আমি ইহা আঘ্রাণ করিতেছি, তিনি আত্মা। এই শ্রুতিতে **যো বেদ স আত্মা** এই মাত্র না বলিয়া **যো বেদেদং জিঘ্রাণীতি** এইরূপ বলার তাৎপর্য্য বর্ণনাকালে ব্রহ্মবিদ্যাভরণ কর্ত্তা বলেন যে **জিঘ্রাণীতি** ইহা দ্বারা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান বলা হইয়াছে, **যো বেদ** ইহা দ্বারা বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞানের অবভাসক নিত্য চৈতন্য বলা হইয়াছে। অর্থাৎ ঘ্রাণাদি জন্য গন্ধাদি জ্ঞানের অনুসন্ধান সিদ্ধির জন্য আত্মার জ্ঞানরূপত্ব বলিতে হইবে। অনুসন্ধান, জ্ঞানান্তরকৃত হইলে অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। অতএব

আত্মা জ্ঞান স্বরূপ। জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম নহে। অগ্নির উষ্ণতা যেমন অগ্নি হইতে ভিন্ন নহে, সবিতার প্রকাশ যেমন সবিতা হইতে ভিন্ন নহে, আত্মার বোধও সেইরূপ আত্মা হইতে ভিন্ন নহে। আত্মা নিত্য বোধ স্বরূপ। বেদান্ত শাস্ত্রে নিত্য বোধ স্বরূপ আত্মা সাক্ষী বলিয়া অভিহিত। আর একটী কথা বিবেচনা করা উচিত। বেদান্ত মতে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদ নাই। ব্রহ্মই জীবভাবাপন্ন হন্ ইহাই বেদান্ত সিদ্ধান্ত। বেদান্ত মতে ব্রহ্ম জ্ঞানস্বরূপ ও স্বয়ং জ্যোতি। ব্রহ্ম জ্ঞান স্বরূপ হইলে ব্রহ্মাভিন্ন জীবও জ্ঞান স্বরূপ হইবে। ইহা সুধীগণ অনায়াসে বুঝিতে পারিবেন। তজ্জন্য অধিক বলা নিষ্প্রয়োজন।

আপত্তি হইতে পারে যে আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলে সর্ব্বসময়ে সর্ব্ববস্তুর ভান হইতে পারে। অধিকন্তু ইন্দ্রিয়বর্গের আনর্থক্য উপস্থিত হয়। কিন্তু আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলে সর্ব্বসময়ে সর্ব্ববস্তুর ভান কেন হইবে, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। আত্মা সুখস্বরূপ বলিয়া সমস্ত বস্তুর সুখ হইবে ইহা যেমন অসঙ্গত, আত্মা জ্ঞানস্বরূপ হইলে সমস্ত বস্তুর জ্ঞান হইবে, ইহাও সেইরূপ অসঙ্গত। যাহা হউক্, উক্ত আপত্তির উত্তর পূর্ব্বেই একরূপ প্রদত্ত হইয়াছে। আত্মা স্বত অসঙ্গ ইহা শ্রুতি-সিদ্ধ। শ্রুতি বলিয়াছেন

অসঙ্গোহ্যয়ং পুরুষঃ।

অর্থাৎ আত্মা অসঙ্গ। অসঙ্গ আত্মার সহিত বিষয়ের

সাক্ষাৎ কোন সংবন্ধ নাই। বিষয়ের সহিত কোনরূপ সংবন্ধ না হইলে বিষয়ের ভান হয় না। সুতরাং আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলেও সর্ব্বদা বিষয় ভান হইবার কারণ নাই। প্রদীপ প্রকাশ-স্বরূপ। কিন্তু গৃহমধ্যস্থ প্রদীপ গৃহমধ্যস্থ বস্তুর প্রকাশ করিতে পারে। অন্য-স্থান-স্থিত বস্তুর প্রকাশ করিতে পারে না। কারণ, গৃহমধ্যস্থ বস্তুর সহিত গৃহমধ্যস্থ প্রদীপের সংবন্ধ আছে। অন্য-স্থান-স্থিত বস্তুর সহিত অর্থাৎ বহিঃস্থিত বস্তুর সহিত গৃহমধ্যস্থ প্রদীপের কোনরূপ সংবন্ধ নাই। আত্মা স্বতঃ অসঙ্গ বলিয়া বিষয়ের সহিত আত্মার স্বাভাবিক কোনরূপ সংবন্ধ নাই। এইজন্য আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ হইলেও সর্ব্বদা সর্ব্ববস্তুর ভান হইতে পারে না। যখন বিষয়ের সহিত প্রদীপকল্প-আত্ম-জ্যোতির সংবন্ধ সংঘটিত হয় তখন বিষয়ের ভান হইয়া থাকে। অসঙ্গ আত্মার সহিত বিষয়ের সাক্ষাৎ ভাবে সংবন্ধ হইতে পারে না। কিন্তু বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় হইলে অর্থাৎ বুদ্ধির বিষয়াকারে বৃত্তি হইলে ঐ বৃত্তি সত্ত্বপ্রধান, সুতরাং স্বচ্ছ বলিয়া আত্ম জ্যোতি বুদ্ধি বৃত্তিতে প্রতিফলিত বা প্রতিবিম্বিত হইয়া থাকে। তাহা হইলেই বিষয় ভান সম্পন্ন হয়। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে আত্ম-জ্যোতির সাহায্য ভিন্ন বিষয়ের ভান হয় না এবং আত্ম-জ্যোতি সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিলেও বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় না হইলে আত্ম-জ্যোতির সহিত বিষয়ের সংবন্ধ সম্পন্ন হয় না বলিয়া তৎকালে বিষয়ের ভান হইতে পারে না। যদি তাহাই হইল, তবে ইন্দ্রিয়বর্গের আনর্থক্যের আপত্তি

নৈতান্তই ভিত্তিশূন্য হইয়া পড়িতেছে। কেননা, ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের সাহায্য না হইলে গন্ধাদি বিষয় বুদ্ধ্যারূঢ় হইতেই পারে না। অর্থাৎ ঘ্রাণাদি ইন্দ্রিয়ের সাহায্য ভিন্ন গন্ধাদি বিষয়িণী বুদ্ধি বৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং ইন্দ্রিয়বর্গের সম্পূর্ণ সার্থকতা আছে। উহার নিরর্থকত্বের আপত্তি অসঙ্গত। শ্রুতিও বলিয়াছেন

দর্শনায় চক্ষুঃ। গন্ধায় ঘ্রাণঃ।

দর্শনাকার অর্থাৎ রূপবিষয়িণী বুদ্ধি বৃত্তির জন্য চক্ষুরিন্দ্রিয়। এবং গন্ধাকার বুদ্ধিবৃত্তির জন্য ঘ্রাণেন্দ্রিয় ইত্যাদি। ইন্দ্রিয় সাহায্যে কিরূপে বুদ্ধির গন্ধাদ্যাকার বৃত্তি সমুৎপন্ন হয়, তাহা স্থানান্তরে প্রদর্শিত হইয়াছে বলিয়া এখানে প্রদর্শিত হইল না।

পঞ্চম লেক্‌চর।

আত্মা।

বেদান্ত মতে আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ, ইহা বলা হইয়াছে। তৎসম্বন্ধে নৈয়ায়িক আচার্য্যগণের কতিপয় আপত্তিরও আলোচনা করা হইয়াছে। এখন তাঁহাদের আর একটী আপত্তির আলোচনা করা যাইতেছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃ-সংযোগ জ্ঞানসামান্যের কারণ, সুষুপ্তি কালে পুরীতৎ-নামক নাড়ীতে মনের অবস্থিতি হয়। পুরীতৎ নাড়ীতে ত্বক্ বা চর্ম্ম নাই। সুতরাং জ্ঞানসামান্যের কারণ নাই বলিয়া সুষুপ্তি কালে কোন জ্ঞান হয় না। কারণের অভাবে কার্য্য হয় না। সুষুপ্তি কালে জ্ঞানসামান্যের কারণ নাই বলিয়া তৎকালে জ্ঞান সামান্যের অভাব আছে, অর্থাৎ সুষুপ্তি কালে কোনও জ্ঞান নাই, ইহা স্বীকার করিতে হইতেছে। এইরূপ মূর্চ্ছাবস্থায় জ্ঞান থাকে না। মূর্চ্ছা-কালে কিরূপ অবস্থা হইয়াছিল, মূর্চ্ছাপগমে, মূর্চ্ছিত ব্যক্তি ইহা জিজ্ঞাসিত হইলে বলিয়া থাকে, যে মূর্চ্ছাকালে আমার কিছুমাত্র চৈতন্য ছিল না। চৈতন্য কিনা জ্ঞান। প্রমাণিত হইল যে সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে জ্ঞান থাকে না। কিন্তু তৎকালেও আত্মা থাকে এ বিষয়ে মতভেদ নাই। আত্মা জ্ঞানস্বরূপ হইলে সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে জ্ঞান

বিচ্ছিন্ন হয় অর্থাৎ জ্ঞানের অভাব হয় বলিয়া আত্মারও অভাব হইতে পারে। সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে আত্মার অভাব হয়, ইহা কেহই স্বীকার করেন না। সুষুপ্তি ও মূর্চ্ছাকালে যখন জ্ঞান থাকে না, কিন্তু আত্মা থাকে, তখন আত্মা জ্ঞান-স্বরূপ হইতে পারে না ইহা বলাই বাহুল্য। অতএব এইরূপ বলা উচিত, যে আত্মা আকাশের ন্যায় পদার্থান্তর। জ্ঞান, শব্দের ন্যায় আত্মার বিশেষ গুণ। আকাশের বিশেষ গুণ শব্দ। স্বকারণ বশতঃ আকাশে শব্দ সমুৎপন্ন ও বিনষ্ট হয়। এই জন্য শব্দ আকাশের ধর্ম্ম। ধর্ম্মের অভাব হইলে ধর্ম্মীর অভাব হয় না। ধর্ম্মের অভাবেও ধর্ম্মী বর্ত্তমান থাকে। সুতরাং আকাশ সর্ব্বদা বর্ত্তমান। তাহার ধর্ম্ম শব্দ সময় বিশেষে উৎপন্ন এবং সময় বিশেষে বিনষ্ট হয় মাত্র। আত্মার সম্বন্ধেও এইরূপ বিবেচনা করা কর্ত্তব্য। আত্মা আকাশের ন্যায় একটী স্বতন্ত্র পদার্থ। শব্দ যেমন আকাশের বিশেষ গুণ, জ্ঞান সেইরূপ আত্মার বিশেষ গুণ। আকাশের গুণ বা ধর্ম্ম শব্দ যেমন সময় বিশেষে সমুৎপন্ন এবং সময় বিশেষে বিনষ্ট হয়, আত্মার বিশেষ গুণ বা ধর্ম্ম জ্ঞানও সেইরূপ সময় বিশেষে সমুৎপন্ন এবং সময় বিশেষে বিনষ্ট হয়। অতএব আকাশ যেমন শব্দ স্বরূপ নহে, শব্দ আকাশের ধর্ম্ম মাত্র, আত্মাও সেইরূপ জ্ঞান স্বরূপ নহে, জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম মাত্র। আরও বিবেচনা করা উচিত যে আত্মার নিত্যত্ব অবিসংবাদিত-রূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ কিন্তু প্রত্যক্ষ সিদ্ধ।

ঘটজ্ঞানমুৎপন্নং পটজ্ঞানং বিনষ্টং রূপজ্ঞানং নশ্যতি রসজ্ঞানমুৎপদ্যতে।

অর্থাৎ ঘটজ্ঞান উৎপন্ন, পটজ্ঞান বিনষ্ট, রূপজ্ঞান নষ্ট হইতেছে, রসজ্ঞান উৎপন্ন হইতেছে, ইত্যাদিরূপে জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ সকলের অনুভব সিদ্ধ। এবং রূপজ্ঞান রসজ্ঞান ইত্যাদিরূপে বিষয় ভেদে, প্রত্যক্ষ জ্ঞান অনুমান জ্ঞান ইত্যাদিরূপে স্বরূপ ভেদে, জ্ঞানের ভেদ সর্ব্ব প্রসিদ্ধ। যাহা রূপজ্ঞান তাহা রসজ্ঞান নহে, যাহা প্রত্যক্ষ জ্ঞান তাহা অনুমান জ্ঞান নহে। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সুতরাং রূপজ্ঞান ও রসজ্ঞানাদির পরস্পর ভেদ সর্ব্বসম্মত। রূপজ্ঞান ও রসজ্ঞানাদি পরস্পর ভিন্ন হইলে উহারা যে এক নহে পৃথক্ পৃথক্ তাহা আর বলিয়া দিতে হয় না। অতএব রূপজ্ঞান রসজ্ঞান নহে; রসজ্ঞান হইতে ভিন্ন, অর্থাৎ জ্ঞানান্তর। তবেই প্রতিপন্ন হইতেছে যে রূপজ্ঞান কালে রসজ্ঞান নাই, রসজ্ঞান কালে রূপজ্ঞান নাই। কেননা, জ্ঞানগুলি ক্রমে হইয়া থাকে, এক সময়ে অনেক জ্ঞান হয় না। রূপজ্ঞান কালে রূপজ্ঞান ছিল বটে, কিন্তু রসজ্ঞান কালে তাহা নাই। এবং রূপজ্ঞান কালে রসজ্ঞান ছিল না, রসজ্ঞান কালে তাহা আছে। যাহা এক সময়ে থাকিয়া অন্য সময়ে থাকে না, তাহার বিনাশ এবং যাহা এক সময়ে না থাকিয়া অন্য সময়ে থাকে, তাহার উৎপত্তি অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, যাহা এক সময়ে ছিল, বিনাশ না হইলে তাহার সময়ান্তরে অনবস্থিতি হইতে পারে না। এবং যাহা এক সময়ে

ছিল না, উৎপত্তি না হইলে সময়ান্তরে তাহার অবস্থিতি হইতে পারে না।

এইরূপেও জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ সিদ্ধ হইতেছে। জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ আছে, আত্মার উৎপত্তি বিনাশ নাই। অতএব আত্মা জ্ঞান স্বরূপ নহে। জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম মাত্র। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ উক্তরূপে আত্মার জ্ঞানস্বরূপত্ব স্বীকার না করিয়া জ্ঞান আত্মার ধর্ম্ম এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। নৈয়ায়িক আচার্য্য-গণের উক্ত যুক্তি নিরাকৃত না হইলে, আত্মা জ্ঞানস্বরূপ এই বেদান্ত সিদ্ধান্ত সমর্থিত হইতে পারে না। এইজন্য নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের উল্লিখিত যুক্তির কিঞ্চিৎ সমা-লোচনা করা যাইতেছে।

সুধীদিগকে বলিয়া দিতে হইবে না যে নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ ও পরস্পর ভেদের প্রতি লক্ষ্য করিয়া আত্মার জ্ঞান স্বরূপত্ব বিষয়ে আপত্তি তুলিয়াছেন। বেদান্ত মতে কিন্তু বৃত্ত্যাত্মক জ্ঞান আত্মা নহে। বৃত্তির অবভাসক নিত্য চৈতন্যই আত্মা। সুতরাং নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের তর্ক বেদান্তমতের বিরুদ্ধে উত্থিত হওয়া ত দূরের কথা, উহা বেদান্তমতের সমীপস্থই হইতে পারে না। আত্মা নিত্য চৈতন্যস্বরূপ, ইহা প্রমাণিত হইয়াছে। তদ্দ্বারাও নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের আপত্তির অকিঞ্চিৎকরত্ব প্রতিপন্ন হয়। তথাপি কিয়ৎ পরিমাণে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতের অনুসরণ করিয়া তাঁহাদের তর্কের সমালোচনা করিলেও উহা অসার বলিয়া

প্রতিপন্ন হইতে পারে। অতএব নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের তর্কের কিঞ্চিৎ সমালোচনা করা যাইতেছে।

ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, তদ্ভিন্ন কোন জ্ঞান হয় না। সুষুপ্তি কালে মন পুরীতৎ নামক নাড়ীতে অবস্থিত হয়, ঐ নাড়ীতে ত্বক্ বা চর্ম্ম নাই, এইজন্য তৎকালে জ্ঞান হয় না। আত্মমনঃসংযোগ মাত্র জ্ঞানের কারণ হইলে সুষুপ্তি কালেও আত্মমনঃসংযোগ অব্যাহত রহিয়াছে বলিয়া তৎকালেও জ্ঞানের উৎপত্তি হইতে পারে। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বিবেচনা করেন যে সুষুপ্তিকালে জ্ঞানের উৎপত্তি হয় না। এইজন্য তাঁহারা বলেন যে আত্মমনঃসংযোগ মাত্র জ্ঞানের কারণ নহে, ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগও জ্ঞানের কারণ। কিন্তু এতদ্বিষয়ে বিবেচ্য এই যে সুষুপ্তি কালে পুরীতৎ নামক নাড়ীতে মন অবস্থিত হয় ইহা শ্রুতিতে উক্ত হইয়াছে। অতএব সুষুপ্তি কালে পুরীতৎ নামক নাড়ীতে মন অবস্থিত হয়, ইহার যেমন প্রমাণ আছে, ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, ইহার অর্থাৎ এই কল্পনার সেরূপ কোন প্রমাণ নাই।

নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ সুষুপ্তি কালে কোন জ্ঞান হয় না এইরূপ কল্পনা করিয়া তাহার উপপত্তির জন্য অর্থাৎ সুষুপ্তি কালে যে কোনরূপ জ্ঞান হয় না, তাহা সমর্থন করিবার জন্য ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। কেননা, স্পষ্টই দেখা যাইতেছে যে সুষুপ্তি কালে কোন

জ্ঞান হয় না ইহাই উক্ত কল্পনার অর্থাৎ ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্মমনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ এতাদৃশ কল্পনার মূল বা ভিত্তি। সুষুপ্তিকালেও জ্ঞান হয়, ইহা প্রমাণ করিতে পারিলে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের উক্ত কল্পনা অর্থাৎ ত্বঙ্মনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ এই কল্পনা ভিত্তিশূন্য বা নির্মূল বলিয়া অগ্রাহ্য হইবে, ইহা সহজে প্রতীয়মান হয়। সুষুপ্তিকালেও জ্ঞান হয় ইহা সমর্থন করিতে পারিলে উক্ত কল্পনা কেবল নির্ম্মূল নহে, অসঙ্গতও হইবে। কেননা, সুষুপ্তি কালে জ্ঞান হইতেছে। অথচ উক্ত কল্পনা অনুসারে তাহা হইতে পারে না। জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশের এবং ভেদের প্রতীতি সম্বন্ধেও এইরূপ বলা যাইতে পারে। অর্থাৎ জ্ঞানের নিত্যত্ব এবং একত্ব যদি প্রমাণিত হয়, তবে উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি এবং ভেদ প্রতীতি ঔপাধিক বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে। অর্থাৎ উপাধির উৎপত্তি বিনাশ অনুসারে জ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি এবং উপাধির ভেদ অনুসারে জ্ঞানের ভেদ-প্রতীতি সমর্থিত হইবে। পক্ষান্তরে জ্ঞানের নিত্যত্ব এবং একত্ব প্রমাণিত না হইলে উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি এবং ভেদ প্রতীতি বলে জ্ঞানের বাস্তবিক উৎপত্তি বিনাশ এবং বাস্তবিক ভেদ প্রতিপন্ন হইবে। ঔপাধিক উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি ও ঔপাধিক ভেদ প্রতীতি অনেক স্থলে দেখিতে পাওয়া যায়। **নীলং ঘটং বিধেহি** অর্থাৎ নীল ঘট কর এই বাক্যের দুইরূপ তাৎপর্য্য হইতে পারে। যদি ঘট বিদ্যমান না থাকে তবে নীল গুণ ও তদাশ্রয় ঘট এই উভয়ের করণ

বুঝাইবে। যদি ঘট বিদ্যমান থাকে, তবে ঘটের নীলগুণ মাত্রের করণ বুঝাইবে। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন,

नीलं घटं विधेहीति लोकेऽपि द्वयमिष्यते।

क्वचिन्नीलगुणस्यापि विशिष्टस्य विधिः क्वचित्॥

অর্থাৎ **नीलं घटं विधेहि** এই বাক্যে লোকে দুইরূপ অভি-প্রায় লক্ষিত হয়, কোন স্থলে নীল গুণের করণ, কোন স্থলে বা নীল-গুণ-বিশিষ্ট ঘটের করণ প্রতীত হয়। নীল গুণমাত্রের করণ স্থলে ঘটের করণ না থাকিলেও তদীয় বিশেষণ নীল গুণের করণ আছে বলিয়াই **नीलं घटं विधेहि** এই বাক্যে নীল গুণবিশিষ্ট ঘটের করণ বলা হইয়াছে। অপিচ। একটী মত আছে যে সত্তা একমাত্র পদার্থ। তাহা স্বত এক হইলেও সম্বন্ধি ভেদে তাহার ভেদ অঙ্গীকৃত হয়। সম্বন্ধি ভেদে ভিন্ন হইয়াই সত্তা জাতিরূপে অভিহিত হয়। পূর্ব্বাচার্য্য বলিয়াছেন,—

सम्बन्धिभेदात् सत्तैव भिद्यमाना गवादिषु।

जातिरित्युच्यते तस्यां सर्व्वे शब्दा व्यवस्थिताः॥

অর্থাৎ 'গোমহিষাদিতে সম্বন্ধি ভেদে ভিদ্যমানা সত্তাই জাতি-রূপে কথিত হয়। জাতিই সমস্ত শব্দের অর্থ। এস্থলে সত্তা বস্তুগত্যা এক হইলেও সম্বন্ধি ভেদে তাহার ভেদ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। আরও বলিতে পারা যায় যে, মীমাংসক মতে শব্দ নিত্য। প্রদীপ যেমন ঘটাদির ব্যঞ্জক, ধ্বনি সেইরূপ শব্দের ব্যঞ্জক। শব্দ নিত্য হইলেও তদভিব্যঞ্জক ধ্বনির উৎপত্তি বিনাশ দ্বারা কথন কখন শব্দেরও উৎপত্তি বিনাশ প্রতীত হইয়া থাকে। এবং

গকারাদি বর্ণ প্রত্যেকে এক হইলেও অভিব্যঞ্জক ধ্বনির ভেদ অনুসারে কদাচিৎ ভিন্ন ভিন্ন রূপেও প্রতীয়মান হয়। অধিক কি, ন্যায় মতে কাল ও দিক্ পদার্থ প্রত্যেকে এক হইলেও উপাধি ভেদে ভিন্ন ভিন্ন বা নানারূপে অর্থাৎ অনেকরূপে ব্যবহৃত হয়। আত্মা নিত্য। তাহার উৎপত্তি বিনাশ নাই। অথচ শরীরের উৎপত্তি বিনাশ অনুসারে আত্মার উৎপত্তি বিনাশ কথিত হয়। এমন কি, ধনাদির উৎপত্তি বিনাশ বশতঃ ধনস্বামী প্রভৃতির উৎপত্তি বিনাশ ব্যপদেশও লোকে নিতান্ত বিরল নহে। ন্যায় মতে আকাশ পদার্থ নিত্য ও একমাত্র। পরন্তু ঘটাদি উপাধি ভেদে ঘটাকাশ মঠাকাশ ইত্যাদিরূপে আকাশের ঔপাধিক ভেদ এবং উপাধির উৎপত্তি বিনাশবশত ঔপাধিক উৎপত্তি বিনাশ ব্যবহার প্রচুর পরিমাণে দেখিতে পাওয়া যায়। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব প্রমাণিত হইলে নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের কল্পনা দ্বারা প্রকৃত বিষয়ের কোন ক্ষতি ত হইতেই পারে না প্রত্যুত ঐ কল্পনাও দাঁড়াইতে পারে না। কেননা, সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব প্রমাণিত হইলে ত্বঙ্মনঃসংযোগ বা চর্ম্ম-মনঃসংযোগ জ্ঞান সামান্যের কারণ, এ কল্পনা ভিত্তিশূন্য হইবে। কারণ, সুষুপ্তি কালে কোন জ্ঞান হয় না, নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের এইরূপ ধারণাই উক্ত কল্পনার মুল। সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হইলে উক্ত কল্পনা হইতেই পারে না। এবং জ্ঞানের নিত্যত্ব ও একত্ব প্রমাণিত হইলে উৎপত্তি বিনাশ প্রতীতি ও ভেদ প্রতীতি

ঔপাধিকরূপে প্রতিপন্ন হইবে। অতএব সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব এবং জ্ঞানের নিত্যত্ব ও একত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে কিনা, তদ্বিষয়ের পর্য্যালোচনা করা আবশ্যক হইতেছে।

বৈদান্তিক আচার্য্যগণ এ সমস্তই অর্থাৎ সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব, জ্ঞানের নিত্যত্ব এবং জ্ঞানের একত্ব সমর্থন করিয়াছেন। সংক্ষেপে তাঁহাদের মত প্রদর্শিত হইতেছে। সচরাচর আমাদের যে সকল জ্ঞান হয়, কোন না কোন একটী বিষয় অবলম্বন করিয়াই তাহা হইয়া থাকে। নির্বিষয়ক জ্ঞান দেখিতে পাওয়া যায় না। প্রতিদিন পর্য্যায়ক্রমে পুরুষের তিনটী অবস্থা অনুভূত হয়। জাগ্রৎ, স্বপ্ন ও সুষুপ্তি। জাগ্রদবস্থার জ্ঞান অত্যন্ত পরিস্ফুট, স্বপ্নাবস্থার জ্ঞান তাদৃশ পরিস্ফুট নহে। জাগ্রদবস্থার জ্ঞান অপেক্ষা কিঞ্চিৎ অপরিস্ফুট। জাগ্রদবস্থার জ্ঞানও জ্ঞান, স্বপ্নাবস্থার জ্ঞানও জ্ঞান। তন্মধ্যে একটী পরিস্ফুট এবং অপরটী অপরিস্ফুট হইবার কারণ কি? কারণ আর কিছুই নহে। বিষয়ের পরিস্ফুটতা এবং অপরিস্ফুটতাই উহার কারণ। জাগ্রদ্বিষয়গুলি পরিস্ফুট অর্থাৎ বহির্বিদ্যমান। স্বাপ্নবিষয়গুলি অপরিস্ফুট উহা জাগ্রদ্বিষয়ের ন্যায় বহির্বিদ্যমান নহে। প্রতীতি-মাত্রই উহার শরীর। এইজন্য জাগ্রদবস্থার জ্ঞান পরিস্ফুট এবং স্বপ্নাবস্থার জ্ঞান অপরিস্ফুট। জাগ্রদবস্থাতেও স্থূল বিষয়ের জ্ঞান যেমন পরিস্ফুট হয়, সূক্ষ্ম বিষয়ের জ্ঞান সহসা সেরূপ পরিস্ফুট হয় না। অনেক অনুশীলনের পর

উহার পরিস্ফুটতা হইয়া থাকে। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। বিষয়-বৈলক্ষণ্যই উহার কারণ। কোন না কোন বিষয় অবলম্বনেই জ্ঞানের অনুভব হইয়া থাকে ইহা পূর্ব্বে বলিয়াছি। জাগ্রদবস্থায় যে পরিস্ফুট জ্ঞান অনুভূত হয়, শব্দ ও স্পর্শাদি গুণ এবং তদাধার আকাশ বায়ু প্রভৃতি বস্তু তাহার বিষয়। অর্থাৎ শব্দ স্পর্শাদি বিষয় অবলম্বনে জ্ঞান অনুভূত হয়। শব্দ স্পর্শাদি বিষয়গুলি পরস্পর বিলক্ষণ সুতরাং পরস্পর ভিন্ন ইহা বলাই বাহুল্য। শব্দসংবিৎ অর্থাৎ শব্দ জ্ঞান স্পর্শসংবিৎ হইতে অর্থাৎ স্পর্শ জ্ঞান হইতে ভিন্ন ইহাতে মতভেদ নাই। পরন্তু বিবেচনা করা উচিত যে শব্দসংবিৎ এবং স্পর্শসংবিতের পরস্পর ভেদ স্বাভাবিক কি ঔপাধিক? অর্থাৎ শব্দ স্পর্শাদি বিষয়গুলি যেমন স্বরূপত কিনা শব্দ-স্পর্শাদিরূপে ভিন্ন ভিন্ন, সেইরূপ শব্দসংবিৎ এবং স্পর্শসংবিৎ স্বরূপত কিনা সংবিৎরূপে ভিন্ন, অথবা ঘটাকাশ ও মঠাকাশের ন্যায় ঔপাধিক ভিন্ন। স্থির চিত্তে পর্য্যালোচনা করিলে বুঝিতে পারা যায় যে, আকাশের যেমন স্বাভাবিক ভেদ নাই আকাশ একমাত্র পদার্থ, কিন্তু ঘট ও মঠাদি রূপ ভিন্ন ভিন্ন উপাধির সংবন্ধ বশতঃ অর্থাৎ ঐ সকল উপাধি দ্বারা পরিচ্ছিন্ন হয় বলিয়া আকাশের ভেদ ঔপাধিক। সেইরূপ সংবিতের স্বাভাবিক ভেদ নাই, সুতরাং সংবিৎ একমাত্র পদার্থ, কিন্তু শব্দ স্পর্শাদি বিভিন্ন বিষয় সকল সংবিতের বিষয়ীভূত হয় বলিয়া বিষয় ভেদে সংবিতের ভেদও ঔপাধিক। এইরূপ কল্পনা করাই সমধিক সঙ্গত। ন্যায়

মতে যেমন আকাশের স্বরূপত ভেদ না থাকিলেও উপাধি-ভেদে আকাশের ভেদ ব্যবহার উপপন্ন হইতে পারে বলিয়া আকাশ বস্তুগত্যা নানা নহে, আকাশ একমাত্র পদার্থ। সেইরূপ বেদান্তীরাও বলিতে পারেন যে সংবিতের স্বরূপত ভেদ না থাকিলেও বিষয় ভেদে সংবিতের ভেদ ব্যবহার উপপন্ন হইতে পারে বলিয়া সংবিৎ বস্তুগত্যা নানা নহে সংবিৎ একমাত্র পদার্থ। ন্যায়মতে উপাধি ভেদে ভেদ-ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে বলিয়া আকাশের বাস্তবিক ভেদ কল্পনা যেমন গৌরব পরাহত, বেদান্ত মতেও সেইরূপ বিষয় ভেদে ভেদ ব্যবহারের উপপত্তি হইতে পারে বলিয়া সংবিতের বাস্তবিক ভেদ কল্পনাও গৌরব পরাহত হইবে। আরও বিবেচনা করা উচিত যে প্রতীতি অনুসারে পদার্থের ভেদ বা অভেদ সমর্থিত হইয়া থাকে। শব্দ শব্দরূপে স্পর্শ স্পর্শরূপে প্রতীয়মান হয় বলিয়া শব্দ ও স্পর্শ পরস্পর ভিন্ন। শব্দসংবিৎ ও স্পর্শসংবিৎ ইহারা সংবিদ্রূপেই প্রতীয়মান হয় শব্দ স্পর্শাদির ন্যায় ভিন্ন ভিন্নরূপে প্রতীয়মান হয় না। এই জন্য শব্দসংবিৎ ও স্পর্শসংবিৎ বস্তুগত্যা পরস্পর ভিন্ন নহে। শব্দসংবিৎও সংবিৎ, স্পর্শ সংবিৎও সংবিৎ। তদুভয়ের ভেদ প্রতীতি কেবল বিষয়-ভেদাধীন মাত্র। আকাশ আকাশ ইত্যাকারে একরূপে প্রতীয়মান হয় বলিয়া এবং উপাধি পরামর্শ ব্যতিরেকে ভেদের প্রতীতি হয় না বলিয়া যেমন আকাশ এক, সেইরূপ সংবিৎ সংবিৎ ইত্যাকারে একরূপে প্রতীয়মান হয় বলিয়া

এবং বিষয় পরামর্শ ব্যতিরেকে ভেদের প্রতীতি হয় না বলিয়া সংবিতও এক। ঘটাকাশ যেমন ঘটাকাশ হইতে ভিন্ন নহে, সেইরূপ মঠাকাশ হইতেও বস্তুগত্যা ভিন্ন নহে। কেননা, ঘটাকাশও আকাশ মঠাকাশও আকাশ। ইহা যেমন অঙ্গীকৃত হইয়াছে, সেইরূপ ইহাও অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত যে শব্দসংবিৎ যেমন শব্দসংবিৎ হইতে ভিন্ন নহে, সেইরূপ স্পর্শসংবিৎ হইতেও বস্তুগত্যা ভিন্ন নহে। কেননা, শব্দ সংবিৎও সংবিৎ স্পর্শ সংবিৎও সংবিৎ। যেরূপ বলা হইল তাহাতে জাগ্রদবস্থায় জ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ নাই, ঔপাধিক ভেদ মাত্র, ইহা প্রতিপন্ন হইতেছে। জাগ্রদবস্থার জ্ঞান পরিস্ফুট, তৎকালেও জ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ নাই ইহা প্রমাণিত হইলে, স্বপ্নাবস্থার অপরিস্ফুট জ্ঞানেরও স্বাভাবিক ভেদ নাই, জাগ্রদবস্থার ন্যায় ঔপাধিক ভেদ মাত্র, ইহা অনায়াসে বুঝিতে পারা যায়। ইহাও বুঝিতে পারা যায় যে জাগ্রদবস্থার শব্দ স্পর্শাদি বিভিন্ন বিষয়ক জ্ঞান যেমন বিষয় ভেদেই ভিন্ন স্বভাবত ভিন্ন নহে, সেইরূপ স্বপ্নাবস্থার অস্ফুট জ্ঞানও শব্দ স্পর্শাদি বিষয় ভেদেই ভিন্ন স্বাভাবিক ভিন্ন নহে। ইহাও বুঝিতে পারা যায় যে জাগ্রদবস্থার শব্দাদি জ্ঞান এবং স্বপ্নাবস্থার শব্দাদি জ্ঞানও বিষয় ভেদেই ভিন্ন, অর্থাৎ জাগ্রদবস্থার শব্দাদি জ্ঞান হইতে স্বপ্নাবস্থার শব্দাদি জ্ঞানের ভেদও বিষয় ভেদেই সম্পন্ন হয়। উভয় অবস্থার জ্ঞানের মধ্যে স্বাভাবিক কোন ভেদ নাই। অর্থাৎ জাগ্রদবস্থার সংবিৎ এবং স্বপ্নাবস্থার সংবিৎ বস্তুগত্যা এক। কিন্তু জাগ্রদবস্থার

বিষয়গুলি স্থায়ী। কেননা, কালান্তরেও তাহা অনুভূত হইয়া থাকে। পক্ষান্তরে স্বপ্নাবস্থার বিষয়গুলি অস্থায়ী। কেননা, উহা প্রতীতিমাত্র-শরীর সুতরাং কালান্তরে অনুভূত হয় না। অতএব বিষয়ের স্থায়িত্ব এবং অস্থায়িত্ব নিবন্ধন জাগ্রদবস্থার জ্ঞান ও স্বপ্নাবস্থার জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হইলেও উভয়েই জ্ঞান বলিয়া তাহাদের স্বাভাবিক কোন ভেদ নাই, উভয়েই এক, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই।

জাগ্রদবস্থা ও স্বপ্নাবস্থাতে জ্ঞানের একত্ব প্রতিপাদিত হইল। এখন সুষুপ্তি অবস্থায় জ্ঞানের অস্তিত্ব আছে কিনা, তাহার আলোচনা করা যাইতেছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যদিগের মতে সুষুপ্তি কালে কোনরূপ জ্ঞানের অস্তিত্ব নাই, তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। বৈদান্তিক আচার্য্যগণ বলেন যে সুষুপ্তি কালেও জ্ঞানের অস্তিত্ব আছে। সুষুপ্তি কালে বিস্পষ্ট ভাবে কোন জ্ঞানের অনুভব হয় না সত্য, কিন্তু সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব নাই বলিয়া তৎকালে জ্ঞানের অনুভব হয় না, একথা বলা যাইতে পারে না। জ্ঞানের সমধিক অপরিস্ফুটতা বা বিষয়ের সূক্ষ্মতাই সুষুপ্তি কালে স্পষ্ট ভাবে জ্ঞানের অনুভব না হইবার কারণ। স্পষ্ট ভাবে জ্ঞানের অনুভব না হইলেও সুষুপ্তি কালে জ্ঞানের অস্তিত্ব ছিল, ইহা অনুমান করিবার যথেষ্ট হেতু রহিয়াছে। সুপ্তোত্থিত পুরুষের **ন কিঞ্চিদবেদিষং** অর্থাৎ কিছু জানিতে পারি নাই এইরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে। কিঞ্চিৎ প্রণিধান করিলে সকলেই এ বিষয়ে সাক্ষ্য দিবেন সন্দেহ নাই।

দেখিতে হইবে যে **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞানটী কোন শ্রেণীর জ্ঞান। জ্ঞান দুই শ্রেণীতে বিভক্ত, অনুভব ও স্মৃতি। অনুভব চারি প্রকার প্রত্যক্ষ, অনুমিতি, উপমিতি ও শাব্দ। প্রস্তাবিত জ্ঞানটী কোন রূপ অনুভবের অন্তর্গত হইতে পারে না। কেননা, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ প্রত্যক্ষ অনুভবের কারণ। সুষুপ্তি কালে কোনও বিষয় না জানার সহিত অর্থাৎ সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের সহিত সুপ্তোত্থিত পুরুষের ইন্দ্রিয় সন্নিকর্ষ অসম্ভব। কারণ, বর্ত্তমান বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইতে পারে, অতীত বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হইতে পারে না। সুপ্তোত্থিত পুরুষের পক্ষে সুষুপ্তি কালীন অজ্ঞান অতীত পদার্থ। **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞানে স্পষ্ট ভাবে অতীত বা তাৎকালিক অজ্ঞানের উল্লেখ রহিয়াছে। **ন অবেদিষং** অর্থাৎ জানিতে পারি নাই, এই শব্দ অতীতকাল বোধক। বর্ত্তমান বিষয় লইয়া প্রত্যক্ষ অনুভব সমুৎপন্ন হয়। অতএব **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞান প্রত্যক্ষাত্মক নহে। উহা অনুমানাত্মকও নহে। কেননা, হেতু জ্ঞান এবং ব্যাপ্তি জ্ঞান অর্থাৎ যাহার জ্ঞান হইয়া অনুমিতি হইবে, এবং যাহার অনুমিতি হইবে, তদুভয়ের নিয়ত সম্বন্ধ জ্ঞান অনুমিতির কারণ। ধূমের জ্ঞান হইলে এবং ধূমের সহিত বহ্নির নিয়ত সম্বন্ধ আছে ইহা জানিতে পারিলে তবে ধূম দ্বারা বহ্নির অনুমিতি হইয়া থাকে। সুপ্তোত্থিত পুরুষের সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের জ্ঞান অনুমিত্যাত্মক, ইহা বলিতে গেলে ঐ অজ্ঞানের সহিত নিয়ত সম্বদ্ধ কোন পদার্থের জ্ঞান এবং তদুভয়ের সম্বন্ধ-জ্ঞান

অবশ্য উক্ত জ্ঞানের পূর্ব্বে থাকিবে। প্রকৃত স্থলে সুপ্তোত্থিত পুরুষের প্রথমত তাদৃশ কোন পদার্থের বা সম্বন্ধের জ্ঞান হইয়া পরে সুষুপ্তি কালীন অজ্ঞানের জ্ঞান হয় না। একেবারেই **ন কিঞ্চিদবেদিষং** ইত্যাকার জ্ঞান হইয়া থাকে। সুতরাং ঐ জ্ঞান অনুমিত্যাত্মক বলা যাইতে পারে না। উপমিত্যাত্মক অনুভব সাদৃশ্য-জ্ঞান-জন্য। শাব্দ অনুভব শব্দ-জ্ঞান-জন্য। **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞান অর্থাৎ সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের জ্ঞান সাদৃশ্য জ্ঞান জন্য বা শব্দ জ্ঞান জন্য নহে। কেননা, উক্ত জ্ঞানের পূর্ব্বে সাদৃশ্য জ্ঞানের বা শব্দ জ্ঞানের অস্তিত্ব নাই। অতএব ঐ জ্ঞান উপমিতি বা শাব্দ জ্ঞান নহে। যখন কোন প্রকার অনুভবের অন্তর্গত হইতে পারিতেছে না, তখন পারিশেষ্য প্রযুক্ত উহা স্মৃতি জ্ঞানের অন্তর্গত হইবে। কিছু জানিতে পারি নাই, এই জ্ঞানটী যে স্মৃতিরূপ, কিঞ্চিৎ মনোযোগ করিলে সুধীগণ তাহা অনায়াসে বুঝিতে পারিবেন। কেননা, ঐ জ্ঞানটীতে স্মৃতির আকার বিদ্যমান। উহা অনুভবের আকার নহে। **অবেদিষং** অর্থাৎ জানিয়াছিলাম, এ জ্ঞানটী স্মৃতি, তাহা সকলেই স্বীকার করিবেন। প্রণিধান করিলে বুঝিতে পারা যায় যে **ন অবেদিষং** অর্থাৎ জানিতে পারি নাই বা জানিতে পারিয়াছিলাম না, এই জ্ঞানও স্মৃতি ভিন্ন আর কিছু হইতে পারে না। অতএব উক্তরূপে সুপ্তোত্থিত পুরুষের সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের স্মরণ হইতেছে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। উহা স্মৃতি হইলে তদ্দ্বারা সুষুপ্তিকালে জ্ঞান ছিল ইহা অনুমান করিতে পারা যায়। কেননা, স্মৃতির প্রতি পূর্ব্ব

অনুভব কারণ। অননুভূত বিষয়ের অর্থাৎ যে বিষয়টী কখন অনুভূত হয় নাই, তাহার স্মৃতি হয় না হইতে পারে না। প্রসঙ্গ ক্রমে একটী কথা বলা উচিত। পূর্ব্ব অনুভব বলিতে পূর্ব্ব প্রত্যক্ষ বুঝিলে ভুল হইবে। পূর্ব্বকালীন যে কোন অনুভব অর্থাৎ প্রত্যক্ষ অনুমান উপমান না শব্দ ইহার মধ্যে কোন একটী কারণে অনুভব হইলেই তদনুভূত বিষয়ের স্মৃতি হইতে পারে। সে যাহা হউক। অনুভূতি স্মৃতির কারণ। কারণের অভাবে কার্য্য হয় না এইজন্য কার্য্য দ্বারা কারণের অনুমিতি হইয়া থাকে এবং তাহা অভ্রান্ত। সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞানের স্মরণ হইতেছে বলিয়া সুষুপ্তিকালীন অজ্ঞান অনুভূত হইয়াছিল, ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইতেছে।

আপত্তি হইতে পারে **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এই জ্ঞান স্মরণাত্মক নহে উহা অনুমান। কেননা, সুষুপ্তিকালে জ্ঞান থাকিলে যে বিষয়ের জ্ঞান ছিল ঐ বিষয়ের স্মরণ হইত। কোন বিষয়ের স্মরণ হইতেছে না। অতএব সুষুপ্তিকালে জ্ঞান ছিল না। এরূপ অনুমান করিতে পারা যায়। কিন্তু এ আপত্তি অসঙ্গত। কারণ, যাহার জ্ঞান হয়, তাহার স্মরণ হইবেই, এরূপ কোন নিয়ম নাই। গমন কর্ত্তার পথে তৃণাদি স্পর্শ হয়, কিন্তু তাহার স্মরণ হয় না। তা বলিয়া তৃণাদি স্পর্শ হয় নাই এরূপ অনুমান করিতে গেলে ভ্রান্ত হইতে হইবে। স্বপ্নাবস্থাতে নানাবিধ বিষয়ের জ্ঞান হয়, এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। কিন্তু স্বপ্নাবস্থায় যে সকল বিষয়ের জ্ঞান হয়, তৎসমস্তই সুপ্তোত্থিত পুরুষের

স্মৃতি পথে উদিত হয় না। স্মৃতি পথে উদিত হয় না বলিয়া জ্ঞান হইয়াছিল না, এরূপ কল্পনা করা যাইতে পারে না। স্বপ্নাবস্থার কথাই বা বলি কেন? জাগ্রদবস্থাতে যে সকল জ্ঞান হয়, তৎসমস্তেরও সকল সময়ে স্মরণ হয় না। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। বিদ্যার্থীরা যাহা অধ্যয়ন করেন, কালে তাহা বিস্মৃত হইয়া যান, ইহা কে অস্বীকার করিতে পারেন? বিদ্যার্থীদিগের স্মরণ হয় না বলিয়া তাঁহারা অধ্যয়ন করেন নাই এরূপ কল্পনা করা অসঙ্গত। অতএব সুপ্তোত্থিতের স্মরণ হয় না বলিয়া সুষুপ্তিকালীন জ্ঞানাভাবের অনুমান করা যাইতে পারে না।

এইরূপ **সুখমহমস্বাপ্সং** অর্থাৎ সুখে নিদ্রিত ছিলাম, এস্থলেও সুখের অনুমান বলা যাইতে পারে না। সুপ্তোত্থিতের মুখপ্রসাদাদি লিঙ্গ দ্বারা সুখের অনুমান করা যাইতে পারে, এ কল্পনাও সমীচীন বলা যায় না। কেননা, সুপ্তোত্থিতের মুখ প্রসাদাদি দর্শনে তাহার সুখানুভব হইয়াছিল, ইহা অপর ব্যক্তি অনুমান করিতে পারে। সুপ্তোত্থিত ব্যক্তি তাদৃশ অনুমান করিতে পারে না। কেননা, সে নিজের মুখপ্রসাদ দেখিতে পায় না। সত্য বটে, সুপ্তোত্থিত ব্যক্তি নিজের মুখপ্রসাদ দেখিতে না পারিলেও নিজের অঙ্গ লাঘব ও মনঃপ্রসাদ অনুভব করিতে পারে, এবং মুখপ্রসাদের ন্যায় অঙ্গ লাঘব ও মনঃপ্রসাদও সুখের অনুমাপক হইতে পারে। কিন্তু অঙ্গ লাঘবাদি সুখের অনুমাপক নহে সুখানুভবের অনুমাপক। কেননা, সুখানুভব হইলেই অঙ্গ লাঘবাদি হইয়া থাকে। সুখ অনুভূত হইয়াছিল,

ইহা যদি মানিতে হইল, তবে তাহা স্মৃতই হইতে পারে.। তাহাতে লিঙ্গের কিছুমাত্র প্রয়োজন থাকিতেছে না।

পরন্তু সুষুপ্তিকালে অজ্ঞানের ও সুখের অনুভব বিষয়ে কিঞ্চিৎ বলিবার আছে। কেহ কেহ বলেন **সুখমহমস্বাপ্সং** এস্থলে সুখ-শব্দের অর্থ দুঃখাভাব। কেননা, সুখ অনুভূত হইয়া থাকিলে অবশ্য তাহা বিষয় বিশেষ অবলম্বনেই অনুভুত হইয়াছিল ইহা বলিতে হইবে। কারণ, কোন একটী বিষয়ের অবলম্বন ভিন্ন সুখ হইতেই পারে না। বিষয় বিশেষ অবলম্বনে সুখ অনুভুত হইয়া থাকিলে বিষয় বিশেষ উপরক্তরূপেই সুখের স্মরণ হইত। তাহা হয় না। অতএব বস্তুগত্যা সুখের অনুভব হয় নাই, কিন্তু অনুভূত দুঃখাভাবই সুখরূপে ব্যপদিষ্ট হইয়াছে ইহা স্বীকার করিতে হয়। **ন কিঞ্চিদবেদিষং** এতদ্দ্বারা সুষুপ্তি-কালে জ্ঞানাভাবের অনুভব হইয়াছিল, বুঝিতে হইবে।

পরন্তু স্থিরচিত্তে চিন্তা করিলে সুধীগণ বুঝিতে পারিবেন যে এইমত সমীচীন বলা যাইতে পারে না। কেননা, সুষুপ্তি কালে দুঃখাভাবের এবং জ্ঞানাভাবের অনুভব হয়, ইহা সঙ্গত হইতে পারে না। কারণ, সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের অনুভব হইলে জ্ঞানাভাবের অনুভব হওয়া অসম্ভব। যেহেতু, দুঃখাভাবের অনুভব দুঃখাভাবের জ্ঞান ভিন্ন আর কিছু নহে। যে সময়ে দুঃখাভাবের জ্ঞান থাকে, সে সময়ে জ্ঞানাভাব আদৌ নাই। সুতরাং সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের অনুভব হইলে জ্ঞানাভাবের অনুভব বলা যাইতে পারে না। পক্ষান্তরে জ্ঞানাভাবের অনুভব হইলে দুঃখাভাবের অনুভব

হইয়াছিল ইহা বলা যাইতে পারে না। কেননা, জ্ঞানাভাব থাকা সময়ে দুঃখাভাবের অনুভব রূপ জ্ঞান কিরূপে হইবে? যে সময়ে জ্ঞানাভাব থাকে, সে সময়ে কোন জ্ঞান আদৌ নাই। যাহা নাই, তাহার অস্তিত্ব মিবী-নাস্থি মিবী অথার ন্যায় একান্ত অসম্ভব।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে অভাবের অনুভব স্থলে অভাব প্রতিযোগীর, অর্থাৎ যে বস্তুর অভাব অনুভূত হইবে তাহার স্মরণের অপেক্ষা থাকে। যে বস্তুর অভাবের অনুভব হইবে, তাহার স্মরণ না হইলে তাহার অভাবের অনুভব হইতে পারে না। আমরা যখন কোন শূন্য গৃহে গমন করি, তখন সে গৃহে বস্তুগত্যা অনেক বস্তুর অভাব থাকিলেও যে বস্তুটীর স্মরণ হয়, সেই বস্তুটীর মাত্র অভাব অনুভব করিতে পারি। তৎকালে যে সকল বস্তুর স্মরণ হয় না, বস্তুগত্যা সে সকল বস্তুর অভাব ঐ গৃহে থাকিলেও তাহার অনুভব হয় না। ঘটের অনুসন্ধানার্থ কোন গৃহে প্রবেশ করিয়া ঘট দেখিতে না পাইলে ঘটের অভাবের অনুভব হয়। কেননা, ঘটের অভাবের প্রতিযোগী ঘট স্মৃতি পথে উদিত হইয়াছে। ঐ গৃহে বস্তুগত্যা পট না থাকিলেও পটের অভাবের অনুভব হয় না। কেননা, পটের অভাবের প্রতিযোগী পট তৎকালে স্মৃতিপথে উদিত হয় নাই। মনে করুন্ আমরা বেদান্ত দর্শন পাঠ করিবার জন্য কোন পুস্তকালয়ে উপস্থিত হইলাম। অনুসন্ধান দ্বারা জানিতে পারিলাম যে বেদান্ত দর্শন তথায় নাই। তখন বেদান্ত দর্শনের অভাব অনুভব করিলাম বটে, পরন্তু তথায় বেদান্ত

দর্শনের ন্যায় অপরাপর শত শত পুস্তকের অভাব থাকিলেও ঐ সকল পুস্তকের অভাবের অনুভব হইল না। কেননা, ঐ সকল পুস্তকের কথা আদৌ মনে উদিত হয় নাই অর্থাৎ স্মরণ হয় নাই। মীমাংসা দর্শন নামে একখান পুস্তক আছে, ইহা যে না জানে, তাহার মীমাংসা দর্শনের অভাব অনুভূত হয় না। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সকলেই স্বীকার করিবেন যে নির্বিশেষিত অভাবের অনুভব হয় না। অর্থাৎ কেবল মাত্র, নাই বা অভাব এরূপ অনুভব হয় না। কিন্তু ঘট নাই, পট নাই বা ঘটের অভাব পটের অভাব এইরূপে প্রতিযোগি-বিশেষিত অভাবের অনুভব হইয়া থাকে। সুতরাং প্রতিযোগীর স্মরণ না হইলে অভাবের অনুভব হইতে পারে না। এখন দেখিতে হইবে যে সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের এবং জ্ঞানাভাবের অনুভব হইতে হইলে দুঃখাভাবের প্রতিযোগী দুঃখ এবং জ্ঞানাভাবের প্রতিযোগী জ্ঞান তৎকালে স্মৃত হওয়া আবশ্যক। দুঃখের বা জ্ঞানের স্মরণ না হইলে দুঃখাভাবের বা জ্ঞানাভাবের অনুভব হইতে পারে না। তৎকালে কিন্তু দুঃখের ও জ্ঞানের স্মরণ হইবার উপায় নাই। প্রত্যুত তাহা হইলে ঐ অবস্থা স্বপ্নাবস্থার অবান্তর ভেদে পরিণত হয়। তাহাকে সুষুপ্তি অবস্থা বলা যাইতে পারে না। অতএব সুষুপ্তিকালে বস্তুগত্যা দুঃখাভাব এবং জ্ঞানাভাব থাকিলেও উক্ত কারণে অর্থাৎ তৎকালে প্রতিযোগীর স্মরণ হইতে পারে না বলিয়া তাহার অনুভব হয় না। কিন্তু সুপ্তোত্থিত পুরুষ উপায়ান্তরে উহা জানিতে

পারে। অনাবশ্যক বোধে ঐ উপায়ান্তর এস্থলে প্রদর্শিত হইল না।

যাহা হউক্। ইহা স্থির হইল যে **সুখমহমস্বাপ্সং ন কিঞ্চিদবেদিষং** ইহা সুষুপ্তিকালীন দুঃখাভাব ও জ্ঞানাভাবের স্মরণ নহে। কেননা, সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের ও জ্ঞানাভাবের অনুভব হয় নাই, এবং অননুভূত বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। পরন্তু **সুখমহমস্বাপ্সং ন কিঞ্চিদবেদিষং** ইত্যাকারে কাহার স্মরণ হইতেছে, তাহা নির্ণীত হওয়া আবশ্যক। উহা অবশ্যই কোন বিষয়ের স্মরণ, তাহাতে সন্দেহ নাই। কিন্তু স্মর্য্যমাণ বিষয় কি? তাহা স্থির বুঝা যাইতেছে না। কেননা, সুখের স্মরণ হইলে বিষয়বিশেষোপরক্তরূপে স্মরণ হওয়া উচিত। সুষুপ্তিকালে দুঃখাভাবের এবং জ্ঞানাভাবের অনুভব হয় নাই বলিয়া তাহাদের স্মরণ হইতেই পারে না ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। সুতরাং সুপ্তোত্থিতের তাদৃশ স্মরণের বিষয় কি, অর্থাৎ কোন বিষয়ের স্মরণ হইতেছে তাহা নিরূপণ করা সঙ্গত হইতেছে।

পূজ্যপাদ পদ্মপাদাচার্য্য, প্রকাশাত্ম যতি, এবং বিদ্যারণ্য মুনি প্রভৃতি প্রাচীন বৈদান্তিক আচার্য্যগণ সিদ্ধান্ত করিয়াছেন যে উক্ত স্মরণের বিষয় বৈষয়িক সুখ এবং জ্ঞানাভাব নহে, কিন্তু আত্মসুখ এবং অনাদিসিদ্ধ অজ্ঞান উক্ত স্মরণের বিষয়। বেদান্ত মতে আত্মা স্বপ্রকাশ স্বরূপ এবং সুখ স্বরূপ। অজ্ঞান বা অবিদ্যা অনাদিসিদ্ধ। আত্মা স্বপ্রকাশ স্বরূপ হইলে এবং সুখ স্বরূপ হইলে, সুখ স্বরূপ আত্মা স্বপ্রকাশ স্বরূপ ইহাতে সন্দেহ হইতে পারে না। যাহা স্বপ্রকাশ কোনও

কালে তাহা অপ্রকাশ হইতে পারে না। অতএব সুষুপ্তি-কালে সুখ স্বরূপ স্বপ্রকাশ সাক্ষী চৈতন্য ভাসমান ছিল সন্দেহ নাই। এবং বেদান্ত মতে অজ্ঞান অনাদি সিদ্ধ বলিয়া সুষুপ্তি সময়েও তাহার অভাব নাই, সুতরাং তৎকালে তাহা সাক্ষি-চৈতন্য-ভাস্য হইয়াছিল, এ বিষয়ে সন্দেহ করিবার কারণ নাই। অতএব আত্মসুখ এবং অজ্ঞান সুষুপ্তিকালে অনুভূত হইয়াছিল, এবং তাহাই উক্ত স্মরণের বিষয়। অতএব অজ্ঞান শব্দের অর্থ জ্ঞানাভাব নহে। উহা বেদান্ত মত সিদ্ধ ভাবরূপ পদার্থান্তর। ঐ অজ্ঞান আত্মার ব্রহ্মাকারত্ব আবৃত করে বলিয়া আত্মা প্রকৃত পক্ষে ব্রহ্ম স্বরূপ হইলেও শ্রবণ মননাদি শাস্ত্রীয় উপায় দ্বারা আত্মসাক্ষাৎকার ভিন্ন তাহা অর্থাৎ আত্মার ব্রহ্মরূপত্ব ভাসমান হয় না। কিন্তু অজ্ঞান সাক্ষী চৈতন্যাকারের আবরণ করে না। চৈতন্যাংশ আবৃত হইলে নিঃসাক্ষিক অর্থাৎ অভাসমান অজ্ঞান সিদ্ধ হইতে পারে না। স্ববিনাশের জন্য কেহ কৃত্যা উত্থাপিত করে না। অজ্ঞানের স্বভাব এই যে তাহা আত্মার ব্রহ্মাকারত্ব আবৃত করে, কিন্তু চৈতন্যাংশ এবং সুখাংশ আবৃত করে না। আত্মা স্বয়ং প্রকাশ বলিয়া এবং তাহার সুখাংশ অনাবৃত বলিয়া তাহা সর্ব্বদাই ভাসমান। জাগ্রদবস্থাতেও আত্মার সুখাংশ ভাসমান থাকে বলিয়া লোকের আত্ম-বিষয়ে নিরতিশয় প্রেম পরিলক্ষিত হয়। পরন্তু জাগ্রদবস্থাতে এবং স্বপ্নাবস্থাতে **অহং মনুষ্যঃ** অর্থাৎ আমি মনুষ্য ইত্যাদি মিথ্যাজ্ঞান-বিক্ষিপ্ত হয় বলিয়া তাহা অর্থাৎ আত্মার সুখস্বরূপত্ব বিস্পষ্টরূপে

প্রতিভাসমান হয় না। তীব্র-বাত্যা-বিক্ষিপ্ত-প্রদীপ প্রভা যেমন স্পষ্ট প্রতিভাসমান হয় না, সেইরূপ প্রবল মিথ্যা-জ্ঞান বিক্ষিপ্ত হয় বলিয়া সর্ব্বদা ভাসমান আত্মানন্দ ও জাগ্রৎ অবস্থা ও স্বপ্নাবস্থাতে স্পষ্ট প্রতিভাসমান হয় না। সুষুপ্তি অবস্থাতে বিক্ষেপক বা প্রতিকূল মিথ্যাজ্ঞান থাকে না। এই জন্য তৎকালে আত্মানন্দ বিস্পষ্ট রূপেই অবভাসমান হয়। অতএব প্রতিপন্ন হইল যে সুষুপ্তিকালে আত্মানন্দ এবং অনাদিসিদ্ধ ভাবরূপ অজ্ঞানের অনুভব হইয়া থাকে। **সুখমহমস্বাপ্সং ন কিঞ্চিদবেদিষং** এইরূপে উহাই সুপ্তোত্থিত ব্যক্তির স্মৃতিপথে সমুদিত হয়।

প্রশ্ন হইতে পারে যে সুষুপ্তিকালে অন্তঃকরণের কোনরূপ বৃত্তি থাকে না। তৎকালে অন্তঃকরণ-বৃত্তি বিলীন হইয়া যায়। আত্মা স্বত অসঙ্গ। কোনরূপ বৃত্তির সাহায্য ভিন্ন আত্মা কোন বিষয় গ্রহণ করিতে পারে না। সুতরাং সুষুপ্তিকালে আত্মানন্দের এবং ভাবরূপ অজ্ঞানের অনুভব কিরূপে সম্পন্ন হইতে পারে? সুষুপ্তিকালে নিত্য চৈতন্য স্বরূপ আত্মা বৃত্তি-নিরপেক্ষ হইয়া নিজেই আনন্দ ও অজ্ঞানের অনুভব করিতে পারে, এরূপ কল্পনাও করিতে পারা যায় না। কারণ, নিত্য চৈতন্যের বৃত্তি-নিরপেক্ষ অনুভব স্বীকার করিলে ঐ অনুভবও সুতরাং নিত্য বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। নিত্য অনুভব সংস্কারের জনক হয় না। সংস্কার ভিন্ন সুপ্তোত্থিতের তাহা স্মরণ হইতে পারে না। কেননা, সংস্কার জন্য জ্ঞানের নাম স্মরণ। নিত্য অনুভব সংস্কারের জনক

হইলে উহা সর্ব্বদা বিদ্যমান বলিয়া সর্ব্বদাই সংস্কার জন্মাইতে পারে। অধিকন্তু সুষুপ্তিকালীন সুখাদির অনুভব নিত্য হইলে সুষুপ্তির পরেও ঐ অনুভব থাকিবে। সুতরাং সুষুপ্তির অপগমেও উহা অনুভূতই হইতে পারে স্মৃত হইতে পারে না।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে সুষুপ্তিকালে অন্তঃকরণের বৃত্তি থাকে না সত্য। কিন্তু অবিদ্যাই সুখাদ্যাকার বৃত্তিরূপে বিবর্ত্তিত হয়। অর্থাৎ সুষুপ্তিকালে অবিদ্যার সুখাদ্যাকার বৃত্তি হয়। এবং ঐ বৃত্তি চৈতন্য-প্রদীপ্ত কিনা চৈতন্য-প্রতিবিম্বাক্রান্ত হয়। চৈতন্য-প্রদীপ্ত অবিদ্যা-বৃত্তির সাহায্যে তৎকালে সুখাদির অনুভব সম্পন্ন হয়। ঐ বৃত্তি সুষুপ্তিকাল পর্য্যন্ত স্থায়ী থাকে। সুষুপ্তি ভঙ্গ কালে সংস্কার উৎপন্ন করিয়া অবিদ্যার সুখাদ্যাকার বৃত্তি বিনষ্ট হইয়া যায়। তজ্জনিত সংস্কার অনুসারে পরে অনুভূত-সুখাদি-বিষয়িণী স্মৃতি হইয়া থাকে। সুধীগণ বুঝিতে পারিতেছেন যে সুষুপ্তিকালে কোন ইন্দ্রিয় জন্য জ্ঞান হয় না। ভাবরূপ অজ্ঞান বৃত্তির সাহায্যে সুখের, ভাবরূপ অজ্ঞানের এবং আত্মার অনুভব হইয়া থাকে। ইহাই বেদান্ত সিদ্ধান্ত। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ ভাবরূপ অজ্ঞান স্বীকার করেন না। এই জন্য তাঁহারা সুষুপ্তিকালে কোন জ্ঞান হয় না বলিয়া সিদ্ধান্ত করিয়াছেন। তাঁহাদের সিদ্ধান্ত যে সঙ্গত হয় নাই, তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। সে যাহা হউক্। সুষুপ্তিকালে ইন্দ্রিয় সকল বিলীন হয় বলিয়া তৎকালে কোন বাহ্য বিষয়ের জ্ঞান হইতে পারে না।

অন্তঃকরণ বিলীন হওয়াতে বাহ্য বিষয়ের স্মরণও হইতে পারে না। কেননা, স্মরণ সংস্কারের কার্য্য। বেদান্ত মতে সংস্কার অন্তঃকরণের ধর্ম্ম। অন্তঃকরণ বিলীন হওয়াতে সংস্কারের কার্য্যকারিতা প্রতিরুদ্ধ হয়। সুতরাং তৎকালে বাহ্য বিষয়ের সহিত কোনরূপ সম্বন্ধ থাকে না বলিয়া বাহ্য বিষয়ের জ্ঞান হয় না। মূর্চ্ছাবস্থাতেও ঐরূপ বুঝিতে হইবে।

উপরে যেরূপ বলা হইল, তাহাতে প্রতিপন্ন হইতেছে যে সুষুপ্তিকালে বাহ্য বিষয়ের জ্ঞান না থাকিলেও জ্ঞানের অভাব বলিতে পারা যায় না। সুষুপ্তিকালীন জ্ঞানও জাগ্রৎ ও স্বপ্নাবস্থার জ্ঞানের ন্যায় বিষয় ভেদে ভিন্ন স্বরূপত ভিন্ন নহে। বিষয় ভেদে ভিন্ন হইলেও এক দিনের জাগ্রৎ স্বপ্ন ও সুষুপ্তি অবস্থাতে বস্তুগত্যা জ্ঞান এক। দিনান্তরে এবং অতীত ও অনাগত মাস, বর্ষ, যুগ, কল্পাদিতে উক্তরূপে জ্ঞানের একত্ব বুঝিতে হইবে। জ্ঞান বা চৈতন্য স্বয়ং জ্যোতিঃ স্বরূপ। ইহা স্বপ্নাবস্থার নিদর্শন দ্বারা প্রতিপন্ন হইয়াছে। সুষুপ্তি অবস্থার প্রতি লক্ষ্য করিলেও ইহা বুঝিতে পারা যায়। কেননা, তাৎকালিক জ্ঞানও চৈতন্য জ্যোতি দ্বারাই সমুদ্ভাসিত হইয়া থাকে। ফলত জাগ্রদবস্থাতে আদিত্যাদি জ্যোতির প্রচার থাকাতে চৈতন্যের স্বয়ংজ্যোতিষ্ট্ব বিস্পষ্ট ভাবে বুঝিতে পারা যায় না। পরন্তু স্বপ্নাবস্থা এবং সুষুপ্তি অবস্থার প্রতি লক্ষ্য করিলে উহা উত্তমরূপে বোধগম্য হয়। এই স্বয়ং জ্যোতিঃ স্বরূপ নিত্য চৈতন্যই আত্মা। ইহাই বেদান্ত শাস্ত্রের সিদ্ধান্ত।

আত্মা চৈতন্য স্বরূপ হইলেও যেরূপে আত্মা জ্ঞাতা ও দ্রষ্টা হইতে পারেন, তাহা প্রস্তাবান্তরে প্রতিপাদিত হইয়াছে। আদিত্য নিত্য প্রকাশ স্বরূপ হইলেও আত্মভূত প্রকাশ দ্বারাই যেমন প্রকাশয়িতা বলিয়া অভিহিত হইয়া থাকেন, আত্মাও সেইরূপ নিত্য চৈতন্য স্বরূপ হইলেও আত্মভূত চৈতন্য দ্বারাই চেতয়িতা বা দ্রষ্টা রূপে অভিহিত হন্। আদিত্য কখনও অপ্রকাশ স্বরূপ নহেন যে তিনি আগন্তুক প্রকাশ দ্বারা প্রকাশয়িতা হইবেন। আত্মাও সেইরূপ কখনও অচেতন স্বরূপ নহেন যে আগন্তুক চেতনা দ্বারা চেতয়িতা বা দ্রষ্টা হইবেন। ফলত আদিত্য যেমন প্রকাশ স্বরূপ অথচ আত্মভূত নিত্য প্রকাশ দ্বারা প্রকাশয়িতা, আত্মাও সেইরূপ চৈতন্য স্বরূপ অথচ আত্মভূত নিত্য চৈতন্য দ্বারাই চেতয়িতা বা জ্ঞাতা। আদিত্যের প্রকাশকত্বের উপপত্তির জন্য যদি তাহার অপ্রকাশরূপত্ব স্বীকার করিবার আবশ্যকতা না হয়, তাহা হইলে আত্মার জ্ঞাতৃত্বের উপপত্তির জন্যও তাহার জড়ত্ব স্বীকার করিবার কিছুমাত্র আবশ্যকতা হইতে পারে না। ইহা সুধীগণ অনায়াসে বুঝিতে পারেন। প্রদীপ প্রকাশ যেমন প্রদীপ হইতে ভিন্ন পদার্থ নহে, অথচ প্রদীপ বিষয় প্রকাশ করে এইরূপ অনুভব সকলেই স্বীকার করিয়া থাকেন। সেইরূপ আত্ম-চৈতন্য আত্মা হইতে ভিন্ন না হইলেও আমি জানিতেছি এইরূপ অনুভব হইবার কিছুমাত্র বাধা হইতে পারে না।

যাঁহারা চৈতন্যকে আত্মার গুণ বলিতে চাহেন, তাঁহাদের কল্পনার কোন মূল নাই। আত্মাতে আগন্তুক চৈতন্যের উৎ-

পত্তি হইতে পারে না। ইহা প্রস্তাবান্তরে প্রতিপন্ন হইয়াছে। বিবেচনা করা উচিত যে তাঁহাদের কল্পনা দৃষ্টানুসারিণীও হইতেছে না। কেননা, দেখিতে পাওয়া যায় যে প্রদীপগত ভাস্বররূপ অপরাপর দ্রব্যের প্রকাশ করিয়া থাকে। উহার আশ্রয় প্রদীপ জন্য পদার্থ। ভাস্বররূপ আবার প্রদীপ জন্য। আত্ম-চৈতন্যও অপরাপর বস্তুর প্রকাশক কিন্তু তাহার আশ্রয় আত্মা জন্য পদার্থ নহে। অর্থাৎ ভাস্বররূপের আশ্রয় প্রদীপ জন্য পদার্থ হইলেও চৈতন্যের আশ্রয় আত্মা জন্য পদার্থ নহে। তদনুসারে চৈতন্যও জন্য পদার্থ নহে বলিয়াই বিবেচিত হওয়া উচিত। আত্মাতে চৈতন্যের ব্যভিচার নাই ইহা পূর্ব্বে প্রতিপাদিত হইয়াছে। অতএব চৈতন্য বা সংবিৎ আত্মা এইরূপ সিদ্ধান্তই সমধিক সঙ্গত।

সংবিতের বা অনুভবের অধীন আত্মার সিদ্ধি সুতরাং আত্মা অনুভবরূপ ইহা বলা যাইতে পারে না। এ আপত্তি নিতান্ত অসঙ্গত। কারণ, আত্মা স্বতঃসিদ্ধ, ইহা পূর্ব্বে প্রতিপন্ন হইয়াছে। অধিকন্তু আত্মা সংবিদধীন-সিদ্ধ হইলে ঘটাদির ন্যায় অনাত্মা হইয়া পড়ে। ঘটাদির সিদ্ধি সংবিতের অধীন এই জন্য ঘটাদি আত্মা নহে। এতদ্দ্বারা এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইতে পারা যায় যে যাহার সিদ্ধি সংবিতের অধীন, তাহা আত্মা নহে, যাহা আত্মা, তাহার সিদ্ধি সংবিতের অধীন নহে। আত্মা স্বতঃসিদ্ধ। আপত্তি হইতে পারে যে নীল পীতাদি সংবিৎ পরস্পর ভিন্ন অথচ আত্মা এক। সুতরাং পরস্পর ভিন্ন নীল পীতাদি সংবিৎ আত্মা হইতে পারে না। ইহার

উত্তর পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। অর্থাৎ বিষয় ভেদেই সংবিতের পরস্পর ভেদ। স্বরূপত সংবিতের পরস্পর ভেদ নাই। স্বরূপত সংবিতের ভেদ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই। সংবিতের উৎপত্তি বিনাশ—সংবিতের ভেদ কল্পনার প্রমাণ, ইহাও বলা যাইতে পারে না। কেননা, পরস্পর ভেদ সিদ্ধ হইলে সংবিতের বাস্তবিক উৎপত্তি বিনাশ সিদ্ধ হইবে, পক্ষান্তরে বাস্তবিক উৎপত্তি বিনাশ সিদ্ধ হইলে সংবিতের পরস্পর ভেদ সিদ্ধ হইবে। এইরূপে পরস্পরাশ্রয় দোষ উপস্থিত হয়। অতএব এক সংবিতের নানাবিধ বিষয়ের সহিত সম্বন্ধের উৎপত্তি বিনাশ হইয়া থাকে, সংবিতের উৎপত্তি বিনাশ হয় না, এই বেদান্ত সিদ্ধান্ত সর্ব্বথা সমীচীন। স্বপ্রকাশ সংবিতের ভেদ কল্পনার কোনও প্রমাণ নাই। সংবিৎ এক, অদ্বিতীয় ও অনাদি-নিধন। ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন কারণ নাই। যেরূপ বলা হইল তাহাতে প্রতিপন্ন হইতেছে যে নৈয়ায়িক আচার্য্য-দিগের আপত্তি একান্ত অসঙ্গত। বৈদান্তিক আচার্য্যেরা আরও বলেন যে বৃক্ষ যেমন এক দেশে অবস্থিতিরূপ উপাধি বশত বনরূপে এবং ঐ উপাধির অবিবক্ষা কালে বৃক্ষরূপে কথিত হয়, আত্মাও সেইরূপ বিষয়রূপ উপাধি বশত সংবিৎ বা অনুভবরূপে এবং ঐ উপাধির অবিবক্ষা কালে আত্মারূপে কথিত হয়। অভিনিবেশ পূর্ব্বক কিঞ্চিৎ চিন্তা করিলেই এই সিদ্ধান্তের ঔচিত্য হৃদয়ঙ্গম হইতে পারে।

ষষ্ঠ লেক্‌চর।

আত্মা।

আত্মা নিত্যজ্ঞান স্বরূপ, স্বপ্রকাশ, স্বতঃসিদ্ধ। অন্তঃকরণ বৃত্তির উৎপত্তিবিনাশ আছে। সংবিৎ বা চৈতন্যের অর্থাৎ যাহা প্রকৃত পক্ষে জ্ঞান-শব্দ-বাচ্য বা বোধ-শব্দ-বাচ্য, তাহার উৎপত্তি-বিনাশ নাই, তাহা নিত্য। জ্ঞানের স্বত ভেদ নাই। অর্থাৎ স্বাভাবিক ভেদ নাই। বিষয়ভেদে জ্ঞানের ভেদ ঔপাধিক মাত্র। এ সমস্ত সংক্ষেপে বলা হইয়াছে। তৎসম্বন্ধে আরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে।

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ বিজ্ঞানকেই আত্মা বলিয়া স্বীকার করেন। কিন্তু তাঁহার মতে বিজ্ঞান নিত্য নহে, ক্ষণিক। অর্থাৎ বিজ্ঞান একক্ষণে সমুৎপন্ন হইয়া পরক্ষণেই বিনষ্ট হয়। এই ক্ষণিক বিজ্ঞান, তাঁহার মতে আত্মা। কেবল আত্মাই বা বলি কেন, তাঁহার মতে বিজ্ঞানের অতিরিক্ত কোন পদার্থের অস্তিত্ব নাই। তাঁহার মতে ঘট পটাদি কোন বাহ্য পদার্থ নাই, উহা বিজ্ঞানের আকার বিশেষ মাত্র। কেবল ঘট পটাদি বাহ্য পদার্থ নহে, নিজের শরীরও বিজ্ঞানের আকার বিশেষ ভিন্ন আর কিছুই নহে। ফলত তিনি ক্ষণিকবিজ্ঞান ভিন্ন কোন বস্তুর অস্তিত্ব স্বীকার করেন না।

দেখা যাইতেছে যে বেদান্তমত এবং যোগাচার মত অর্থাৎ ক্ষণিক-বিজ্ঞান-বাদীর মত, এই উভয় মতের কিয়ৎ পরিমাণে সাদৃশ্য থাকিলেও উভয় মত দিবা রাত্রির ন্যায় পরস্পর বিরুদ্ধ-ভাবাপন্ন। বেদান্তমত ও যোগাচার মত এই উভয় মতেই বিজ্ঞান আত্মা বলিয়া অঙ্গীকৃত হইয়াছে। এই অংশে উভয় মতের সাদৃশ্য আছে। বেদান্তমতে বিজ্ঞান নিত্য, তাহার উৎপত্তি বিনাশ নাই। যোগাচার মতে বিজ্ঞান নিত্য ত নহেই, তাহার উৎপত্তি বিনাশ ত আছেই, অধিকন্তু বিজ্ঞান একক্ষণমাত্র স্থায়ী। এ অংশে উভয় মত দিবারাত্রির ন্যায় বিরুদ্ধ ভাবাপন্ন। অর্থাৎ উভয় মতেই বিজ্ঞানশব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে। এই অংশেই উভয় মতের যাহা কিছু সাদৃশ্য। বৌদ্ধমতে বিজ্ঞানশব্দের অর্থ একরূপ, বেদান্তমতে বিজ্ঞানশব্দের অর্থ অপর রূপ। এই সূক্ষ্ম বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য না করিয়া স্থূল ভাবে আলোচনা করিলেও বৌদ্ধমতের অসারতা প্রতিপন্ন হইতে পারে।

বস্তু-বিষয়ে বিকল্প হইতে পারে না। অর্থাৎ যোগাচার-মতানুসারে বিজ্ঞান ক্ষণিক হইবে এবং বেদান্তমতানুসারে নিত্য হইবে, ইহা হইতে পারে না। বিজ্ঞান হয় ক্ষণিক হইবে, না হয় নিত্য হইবে। বিজ্ঞান ক্ষণিকও হইবে নিত্যও হইবে, ইহা অসম্ভব। অতএব বুঝা যাইতেছে যে বেদান্তমত ও যোগাচার মত এ দুইটী মত যথার্থ নহে। ইহার একটী মত যথার্থ বা সত্য, অপর মতটী অযথার্থ বা মিথ্যা অর্থাৎ ভ্রান্ত হইবে। যোগাচারের যুক্তি প্রবল হইলে বেদান্তমত ভ্রান্ত, পক্ষান্তরে বেদান্তের যুক্তি প্রবল

হইলে যোগাচার মত অর্থাৎ ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদ ভ্রান্ত বলিয়া প্রতিপন্ন হইবে। অতএব কোন্ যুক্তির কিরূপ সারবত্তা আছে, তাহার পরীক্ষা করা আবশ্যক হইতেছে। তাহার পরীক্ষা না করিলে কোন মতটী অভ্রান্ত, আর কোনটীই বা ভ্রান্ত তাহা স্থির করা যাইতে পারে না। যদিও বেদান্তমতের মূল ভিত্তি শ্রুতি অর্থাৎ বেদান্তমত শ্রুতিমূলক সুতরাং উহা অভ্রান্ত ইহা বুঝিতে পারা যায়, তথাপি বৌদ্ধমতের যুক্তির কিরূপ সারবত্তা আছে, তাহা পরীক্ষা করিলে কোন ক্ষতি নাই। বেদান্তমত শ্রুতিসিদ্ধ এবং যুক্তিযুক্ত ইহা প্রতিপাদিত হইয়াছে সত্য, কিন্তু বৌদ্ধযুক্তির অসারতা প্রতিপন্ন হইলে সোণার উপর মিনা বা সোণায় সোহাগা হইবে। অর্থাৎ বেদান্তমত যে অভ্রান্ত তদ্বিষয়ে কোন সন্দেহ হইতে পারিবে না। সুতরাং ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদের পরীক্ষা করা সঙ্গত বোধ হইতেছে।

এস্থলে সংক্ষেপে বৌদ্ধদিগের শ্রেণীবিভাগের উল্লেখ করিলে নিতান্ত অপ্রাসঙ্গিক হইবে না। বুদ্ধের প্রধান শিষ্য চতুষ্টয়ের নামানুসারে বৌদ্ধদিগের প্রধানত চারিটী শ্রেণী হইয়াছে। সৌত্রান্তিক, বৈভাষিক, যোগাচার ও মাধ্যমিক এই চারি জন বুদ্ধের প্রধান শিষ্য। তন্মধ্যে সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক ইঁহারা দুই জনেই বাহ্য ঘট পটাদি ও আভ্যন্তরীণ সুখদুঃখাদি সমস্ত পদার্থের অস্তিত্ব স্বীকার করেন। বিশেষ এই যে সৌত্রান্তিক বাহ্য পদার্থ স্বীকার করেন বটে, পরন্তু তাহার প্রত্যক্ষতা

স্বীকার করেন না। আমাদের যে সকল জ্ঞান হইয়া থাকে, তাহা কোন না কোন একটী বিষয় অবলম্বনেই হইয়া থাকে। যে বিষয় অবলম্বনে যে জ্ঞান হয়, ঐ জ্ঞানকে ঐ বিষয়াকার বলা যাইতে পারে। যেমন ঘটাকার জ্ঞান, পটাকার জ্ঞান ইত্যাদি। ঘটপটাদি বাহ্য বিষয় না থাকিলে তদাকার জ্ঞান হইতে পারে না। এই জন্য সৌত্রান্তিকের মতে জ্ঞানের আকার অনুসারে বাহ্য পদার্থ আছে, এরূপ অনুমান করিতে পারা যায়। অতএব বাহ্যার্থ অনুমেয়। বৈভাষিক মতে বাহ্যার্থ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। যোগাচার মতে বাহ্যার্থ নাই। কেবল মাত্র বিজ্ঞান আছে। তদ্ভিন্ন আর কিছুই নাই। স্বাপ্ন বস্তু যে রূপ মিথ্যা, জাগ্রদ্বস্তুও সেই রূপ মিথ্যা। মাধ্যমিকের মতে বাহ্য বস্তুর ন্যায় বিজ্ঞানও নাই। সর্ব্বশূন্যতাই পরম তত্ত্ব। স্বপ্নাবস্থার ব্যবহারের ন্যায় জাগ্রদবস্থাতেও সংবৃতি বা অবিদ্যা নিবন্ধন সমস্ত ব্যবহার হইতেছে মাত্র। মাধ্যমিক ত কিছুই মানেন না। যোগাচার ক্ষণিক বিজ্ঞান মাত্র মানেন। বাহ্য পদার্থ ঘট পটাদি মানেন না। সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিক বাহ্য পদার্থ মানেন বটে। কিন্তু তাহার স্থায়িত্ব স্বীকার করেন না। তাঁহাদের মতে বাহ্য পদার্থ আছে সত্য, পরন্তু তাহাও বিজ্ঞানের ন্যায় ক্ষণিক।

শিষ্যদিগের সৌত্রান্তিক বৈভাষিক প্রভৃতি নাম হইবার পৃথক্ পৃথক্ কারণ আছে। যে শিষ্য সূত্রের অর্থাৎ শাস্ত্রের অন্ত জিজ্ঞাসা করিয়াছিল, তাহার নাম সৌত্রান্তিক। অয়ং ঘটঃ ইত্যাদি প্রতীতি বলে বাহ্য পদার্থ স্বীকৃত

হইতেছে ইহা স্বীকার করিলে বাহ্যার্থ প্রত্যক্ষ নহে এই ভাষা অর্থাৎ উক্তি বিরুদ্ধ। কেননা, ঐ প্রতীতি প্রত্যক্ষ, ঐ প্রতীতির বিষয় বাহ্য পদার্থ অপ্রত্যক্ষ ইহা বলা অসঙ্গত, যে শিষ্য এইরূপ বলিয়াছিলেন, তাঁহার নাম বৈভাষিক। বৌদ্ধমতে গুরূক্তবিষয়ের অঙ্গীকার করার নাম যোগ এবং তদ্বিষয়ে আপত্তি উত্থাপন করার নাম আচার। যে শিষ্য বাহ্য পদার্থের শূন্যত্ব অঙ্গীকার করিয়া বিজ্ঞানের শূন্যত্ব বিষয়ে আপত্তি তুলিয়াছিলেন, তাঁহার নাম যোগাচার। যে শিষ্য গুরূক্ত সর্ব্বশূন্যত্ববাদ স্বীকার করিয়াছিলেন অথচ তদ্বিষয়ে কোনরূপ প্রশ্নের অবতারণা করেন নাই, তাঁহার নাম মাধ্যমিক। কেননা, গুরূক্ত বিষয় গ্রহণ করিয়াছেন সুতরাং তাঁহাকে নিকৃষ্ট বলা যাইতে পারে না। কোনরূপ প্রশ্নের অবতারণা করেন নাই বলিয়া উৎকৃষ্টও বলা যাইতে পারে না। এই জন্য তাঁহাকে মাধ্যমিক বলা হইয়া থাকে।

এস্থলে ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদের সম্বন্ধে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে। নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ বিজ্ঞানের ক্ষণ-দ্বয়াবস্থান স্বীকার করেন। যোগাচার আরও এক পদ অগ্রসর হইয়াছেন। তাঁহার মতে বিজ্ঞান ক্ষণদ্বয়াবস্থায়ীও নহে। উহা একক্ষণ মাত্র স্থায়ী। বলা বাহুল্য যে তিনি বুদ্ধিবৃত্তিকেই বিজ্ঞান বলিয়া বুঝিয়াছেন। বুদ্ধিবৃত্তি হইতে অতিরিক্ত অথচ বুদ্ধিবৃত্তির প্রকাশক চৈতন্যের প্রতি লক্ষ্য করেন নাই। বুদ্ধিবৃত্তি স্বচ্ছ বলিয়া তাহাতে চৈতন্য প্রতিবিম্বিত হয়। এই জন্য বুদ্ধিবৃত্তিকে ক্ষণিক বিবেচনা

করিয়া চৈতন্য ক্ষণিক, এই সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন। বুদ্ধি জড়পদার্থ, তাহার বৃত্তি চেতন হইতে পারে না। সুতরাং বুদ্ধিবৃত্তিও জড়। তাহার প্রকাশক চৈতন্য অবশ্য তাহা হইতে পৃথক্। বুদ্ধিবৃত্তি চিৎপ্রতিবিম্বাক্রান্ত হয় এই জন্য বুদ্ধি বৃত্তি চেতন বলিয়া বোধ হইতে পারে বটে, কিন্তু প্রজ্বলিত কাষ্ঠ আপাতত অগ্নি বলিয়া বোধ হইলেও যেমন কাষ্ঠ বস্তুগত্যা অগ্নি নহে। কেননা কাষ্ঠ দাহ্য অগ্নি দাহক। সেইরূপ চিৎপ্রতিবিম্বাক্রান্ত বুদ্ধিবৃত্তি আপাতত চেতন বলিয়া বোধ হইলেও উহা বস্তুগত্যা চেতন নহে। কেননা বুদ্ধিবৃত্তি প্রকাশ্য চৈতন্য প্রকাশক। সূক্ষ্মরূপে পর্য্যালোচনা করিলে বুঝা যাইবে যে চৈতন্য ও চেতন এক কথা। শব্দ দুইটী বটে, কিন্তু অর্থ এক। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ উক্ত সূক্ষ্ম বিষয়ের প্রতি লক্ষ্য করেন নাই। এই জন্য তিনি বিজ্ঞানকে ক্ষণিক বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। বিজ্ঞান ভিক্ষু বলিয়াছেন—

विज्ञानवादिनो बौद्धा वृत्तिबोधाविवेकतः।
अनात्मत्वश्रुतौ मूढ़ा मेनिरे क्षणिकां चितिं ॥

বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ বৃত্তির ও বোধের অর্থাৎ চৈতন্যের পার্থক্য বিবেচনা করিতে অসমর্থ হইয়া চৈতন্যকে ক্ষণিক বলিয়া বিবেচনা করিয়াছেন। ফলত বৃত্তি ক্ষণিক হইলেও তাহা প্রকৃত পক্ষে বিজ্ঞান অর্থাৎ চৈতন্য নহে। সুতরাং বিজ্ঞানের বা চৈতন্যের ক্ষণিকত্বের প্রমাণ নাই। এ সকল বিষয় পূর্ব্বে পূর্ব্বে প্রকারান্তরে আলোচিত হইয়াছে। জ্ঞানের নিত্যত্বও সমর্থিত হইয়াছে। তদ্দ্বারাই ক্ষণিক

বিজ্ঞানবাদের অনৌচিত্য প্রতিপন্ন হইতে পারে। তথাপি তদ্বিষয়ে আরও কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে।

বেদান্তমতে সংবিৎ এক ও অনাদি। এই অনাদি সংবিৎ আত্মা। সৌগতমতে সংবিৎ বা বিজ্ঞান ক্ষণিক সুতরাং আদিমান্। ঐ ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা। কিন্তু দেখিতে হইবে যে যাহা আদিমান্ তাহা কার্য্য বা জন্যপদার্থ। কার্য্য মাত্রের প্রাগভাব থাকিবে। কেননা যাহার প্রাগভাব অর্থাৎ পূর্ব্বকালে অভাব আছে, উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি সম্ভবপর। যাহার প্রাগভাব নাই পূর্ব্বকালে যাহার অভাব ছিল না, অর্থাৎ যাহা পূর্ব্বকালেও ছিল, উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। অর্থাৎ যাহা পূর্ব্বকালে ছিল না উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে। যাহা পূর্ব্বকালে ছিল, উত্তরকালে তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না। এতাবতা সিদ্ধ হইতেছে যে যাহার প্রাগভাব আছে, তাহার উৎপত্তি হয়, যাহার প্রাগভাব নাই, তাহার উৎপত্তি হয় না। এতদ্দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে কার্য্যমাত্রের প্রতি প্রাগভাব কারণ। যাহার প্রাগভাব আছে তাহার উৎপত্তি আছে এবং তাহা আদিমান্ অর্থাৎ তাহার আদি আছে। যাহার প্রাগভাব নাই তাহার উৎপত্তি নাই, তাহা অনাদি। বিজ্ঞানের প্রাগভাব নাই এই জন্য বিজ্ঞান অনাদি। বিজ্ঞান অনাদি এই জন্য তাহার উৎপত্তি নাই। বিজ্ঞানের উৎপত্তি নাই এই জন্য তাহার বিনাশ নাই। বিজ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ নাই। সুতরাং বিজ্ঞান নিত্য, ক্ষণিক নহে। ঘট পটাদি যে সকল

বস্তুর উৎপত্তি হয় তাহার প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক অর্থাৎ অনুভব সিদ্ধ। ঘটপটাদির উৎপত্তির পূর্ব্বে ঘটপটাদির অভাব সকলেই অনুভব করেন। অতএব ঐ প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ। সংবিতের বা বিজ্ঞানের প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ বলা যাইতে পারে না। কেননা বিজ্ঞানের প্রাগভাব থাকা সময়ে সংবিৎ বা বিজ্ঞান থাকিলে তবে বিজ্ঞানের প্রাগভাবের অনুভব হইবে। কেননা বিজ্ঞান যদি নিজেই না থাকে তবে সে কিরূপে অন্যের অর্থাৎ প্রাগভাবের অনুভব করিবে? পক্ষান্তরে বিজ্ঞান থাকা কালে বিজ্ঞানের প্রাগভাব আদৌ থাকিতে পারে না। অর্থাৎ যে সময়ে বিজ্ঞান থাকে, সে সময়ে বিজ্ঞানের প্রাগভাব থাকে না। যে সময়ে বিজ্ঞানের প্রাগভাব থাকে, সে সময়ে বিজ্ঞান থাকে না। অতএব বিজ্ঞানের প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ বলা যাইতে পারে না। বিজ্ঞানের প্রাগভাব আছে এ বিষয়ে অন্য কোন প্রমাণ নাই। যাহার কোন প্রমাণ নাই যাহা অনুভব সিদ্ধ নহে, সুধীগণ তাহার অস্তিত্ব স্বীকার করিতে পারেন না। সুরেশ্বর বার্ত্তিকে কথিত হইয়াছে—

কার্য্যং সর্ব্বং যতো দৃষ্টং প্রাগভাবপুরঃসরং।
তথাপি সংবিদ্-সাক্ষিত্বাৎ প্রাগভাবো ন সংবিদঃ॥

সকলেই দেখিয়াছেন যে কার্য্যমাত্রই প্রাগভাব-পূর্ব্বক অর্থাৎ কার্য্যের উৎপত্তির পূর্ব্বকালে কার্য্যের অভাব থাকে। এই প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক বা অনুভব সিদ্ধ।

অতএব সংবিত্তের বা বিজ্ঞানের প্রাগভাব নাই। কেননা, পূর্ব্বেই বলিয়াছি যে সংবিত্তের প্রাগভাব সংবিৎ অনুভব করিতে পারে না। কারণ, সংবিৎ নিজের প্রাগভাব অনুভব করিলে তৎকালে সংবিতের সত্তা অবশ্য স্বীকার করিতে হয়। সংবিৎ নিজে নাই অথচ সে নিজের প্রাগভাব অনুভব করিবে ইহা অসম্ভব। পক্ষান্তরে তৎকালে সংবিৎ থাকিলে সংবিতের প্রাগভাব থাকিতে পারে না। অতএব সংবিতের প্রাগভাব সংবিৎ-সাক্ষিক হইতে পারে না। সুতরাং প্রমাণাভাবে সংবিতের প্রাগভাব আছে ইহা বলা যাইতে পারে না। প্রাগভাব নাই বলিয়া সংবিৎ অনাদি। সংবিৎ অনাদি বলিয়া তাহার উৎপত্তি নাই। যাহার উৎপত্তি নাই, তাহা ক্ষণিক হইতে পারে না।

আরও বিবেচনা করা উচিত যে যাহা পূর্ব্বে উপলব্ধ হইয়াছে, কালান্তরে তাহার স্মরণ হইয়া থাকে ইহা সকলেই নির্ব্বিবাদে স্বীকার করিবেন। কারণ, সকলের ঐরূপ স্মরণ হইয়া থাকে। ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা হইলে কোন রূপেই অনুভূত বিষয়ের স্মরণ হইতে পারে না। কেননা, সকলেই জানেন যে, যে যাহা অনুভব করিয়াছে, সেই তাহার স্মরণ করিতে পারে। নিজে অনুভব না করিলে অন্যের অনুভূত বিষয়ে কখনই অন্যের স্মরণ হয় না, হইতে পারে না। ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা হইলে ক্ষণিক বিজ্ঞান অনুভবিতা এবং ক্ষণিক বিজ্ঞান স্মর্ত্তা ইহাই বলিতে হইবে। কেননা আত্মা অনুভবিতা এবং আত্মা স্মর্ত্তা এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। সুতরাং যে বিজ্ঞান

অনুভব করিয়াছিল, সেই বিজ্ঞান কালান্তরে তাহার স্মরণ করে ইহা স্বীকার না করিয়া উপায় নাই। বিজ্ঞান আত্মা হইলে বিজ্ঞানই অনুভবিতা হইবে এবং অনুভবিতা বিজ্ঞান কালান্তরে তাহা স্মরণ করিবে। এইরূপে অনুভব কাল হইতে স্মৃতি কাল পর্য্যন্ত অনুভবিতৃ-বিজ্ঞানের অবস্থিতি স্বীকার করিতে হয়। অনুভব সময় হইতে স্মৃতি-সময় পর্য্যন্ত এক বিজ্ঞানের অবস্থিতি স্বীকার করিলে ইহা উত্তমরূপে প্রতিপন্ন হইতেছে যে আত্মা ক্ষণিক বিজ্ঞান স্বরূপ নহে এবং বিজ্ঞান ক্ষণিক নহে। কেননা ক্ষণিক বিজ্ঞান তাবৎ কাল স্থায়ী হইতে পারে না। পক্ষান্তরে বিজ্ঞান ক্ষণিক হইলে কোন ক্রমেই স্মরণ হইতে পারে না।

কেবল তাহাই নহে। বিভিন্ন জ্ঞানের এক-কর্ত্তৃকত্বের অনুসন্ধান সর্ব্বলোক সিদ্ধ। অর্থাৎ জ্ঞান সকল ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের কর্ত্তা অর্থাৎ জ্ঞাতা ভিন্ন ভিন্ন নহে। বিভিন্ন জ্ঞানের কর্ত্তা অর্থাৎ জ্ঞাতা এক জন বলিয়াই সকলের অনুভব হয়। যাঁহারা পল্লীগ্রাম হইতে আসিয়া নগরে বাস করিতেছেন, তাঁহারা পূর্ব্বে পল্লী-গ্রামের শোভা সন্দর্শন করিয়াছেন ইদানীং নগরের শোভা দেখিতেছেন, তাঁহাদের ঐরূপ অনুভব অবশ্যই হইয়া থাকে। অনেকে বলিয়া থাকেন যে আমি বাল্যকালে দার্জ্জিলিঙ্ দেখিয়াছি, প্রৌঢ়াবস্থায় শিমলা দেখিয়াছি। এস্থলে দার্জ্জিলিঙের দর্শন এবং শিমলার দর্শন এক নহে ভিন্ন ভিন্ন, পরন্তু একজনই ঐ উভয় জ্ঞানের

অনুসন্ধান করিতেছেন। অর্থাৎ দার্জিলিঙের দর্শন এবং শিমলার দর্শন ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি করেন নাই। একজন উক্ত উভয় স্থানের দর্শন করিয়াছেন। অর্থাৎ জ্ঞান ভিন্ন ভিন্ন হইলেও জ্ঞাতার একত্ব সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। সুতরাং জ্ঞাতা ক্ষণিক নহে। যে দার্জিলিঙ্ দর্শন করিয়াছে, সেই শিমলা দর্শন করিয়াছে। অতএব জ্ঞাতা স্থায়ী। অতদূর যাইবারই বা প্রয়োজন কি? আমি উহা দেখিয়াছি এখন ইহা দেখিতেছি এরূপ অনুভব সকলেরই হইয়া থাকে। উক্ত অনুভবেও জ্ঞানদ্বয়ের এক-কর্ত্তৃকত্ব প্রতিসন্ধান রহিয়াছে।

অপিচ। **য এবাহমদোঽদ্রাক্ষং স এবৈতর্হি পশ্যামি** অর্থাৎ যে আমি ইহা পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম সেই আমি এখনও দেখিতেছি এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা সকলের হইয়া থাকে ইহা কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। উক্ত প্রতীতিতে পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম ইহা স্মরণ। এখন দেখিতেছি ইহা অনুভব। কিন্তু পূর্ব্বদর্শন, তাহার স্মরণ এবং পরদর্শন, ইহাদের কর্ত্তা এক আমি, ইহা উক্ত প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা প্রতিপন্ন হইতেছে। প্রতিপন্ন হইতেছে যে, যে আমি দেখিয়াছিলাম সেই আমিই তাহা স্মরণ করিতেছি। অতএব দর্শন এবং স্মরণের কর্ত্তা এক ব্যক্তি, ভিন্ন ভিন্ন ব্যক্তি নহে। যে স্থলে দর্শন ও স্মরণের কর্ত্তা ভিন্ন ভিন্ন হয়, সে স্থলে লোকের প্রতীতিও সেইরূপ হইয়া থাকে। সে স্থলে লোকের এইরূপ প্রতীতি হয় যে আমার স্মরণ হইতেছে অমুক ব্যক্তি ইহা দেখিয়াছিল।

এস্থলে দর্শনের কর্ত্তা ভিন্ন এবং স্মরণের কর্ত্তা ভিন্ন এই রূপেই সকলের প্রতীতি হয়। প্রকৃতস্থলে আমি ইহা দেখিয়াছিলাম, এইরূপে ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদীও এক কর্ত্তাই অবগত হন্। আমি দেখি নাই আমি স্মরণ করিতেছি এইরূপে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও নিজের যে দর্শন হইয়াছিল, তাহা গোপন করিতে পারেন না। অধিক কি, সময়ে সময়ে যে সকল জ্ঞান হইয়া থাকে, ঐ সকল জ্ঞান একই আত্মার হয় ভিন্ন ভিন্ন আত্মার হয় না। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও এইরূপই বুঝিয়া থাকেন এবং জন্মাবধি মৃত্যুর পূর্ব্ব সময় পর্য্যন্ত তাঁহার যে সমস্ত জ্ঞান হইয়াছে, তাহাও একই আত্মার হইয়াছে এইরূপে অতীত সমস্ত জ্ঞানে এক কর্ত্তার প্রতিসন্ধানও তিনি করেন। অতএব দেখা যাইতেছে যে জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত যত জ্ঞান হয়, তৎসমস্ত তাঁহারই হয় অর্থাৎ এক আত্মা তৎসমস্ত জ্ঞানের কর্ত্তা ইহা বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও অনুভব করিয়া থাকেন। এরূপ স্থলে ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা ইহা তিনি কিরূপে বলিতে পারেন এবং ঐরূপ বলিতে কেন তিনি লজ্জা বোধ করেন না, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। জন্ম হইতে মৃত্যু পর্য্যন্ত যে সকল জ্ঞান হয়, তাহার এক-কর্ত্তৃকত্বের অনুসন্ধান যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধেরও হইয়া থাকে, তাহার বিশিষ্ট প্রমাণ এই যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তাদৃশ অনুসন্ধানের অস্তিত্ব প্রত্যাখ্যান করিতে সমর্থ হন নাই। যেহেতু, ক্ষণিক বিজ্ঞান আত্মা হইলেও তাদৃশ অনুসন্ধান হইতে পারে, তিনি ইহা সমর্থন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন।

তিনি বলেন সাদৃশ্য নিবন্ধন ভিন্ন ভিন্ন পদার্থেরও একত্ব বোধ এবং প্রত্যভিজ্ঞান হইতে পারে। দেখিতে পাওয়া যায় যে, কোন ব্যক্তি মস্তকের সমস্ত কেশ চ্ছেদন করিলে পরে তাহার যে কেশ উৎপন্ন হয়, ঐ কেশ গুলি কালে পূর্ব্ববৎ বর্দ্ধিত হয়। ছিন্ন কেশ এবং অভিনবোৎপন্ন কেশ ভিন্ন ভিন্ন সন্দেহ নাই। অথচ ঐ স্থলেও নহবামী কেশাঃ অর্থাৎ এ সেই কেশ এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে। এস্থলে ছিন্ন কেশ এবং উৎপন্ন কেশ ভিন্ন ভিন্ন হইলেও উভয়ের সাদৃশ্য আছে বলিয়া ঐরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হয়। এবং দীপশিখা কালভেদে ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের পরস্পর সাদৃশ্য আছে বলিয়া সৈবেয়ং দীপশিখা অর্থাৎ এ সেই দীপশিখা এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে। তদ্রূপ প্রকৃতস্থলেও বিজ্ঞান সকল ভিন্ন ভিন্ন হইলেও তাহাদের সাদৃশ্য আছে বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা বা বিভিন্ন জ্ঞানের এক কর্ত্তৃকত্ব প্রতিসন্ধান হইতে পারে। সুতরাং ক্ষণিক বিজ্ঞান-বাদেও জন্মাবধি মরণ পর্য্যন্ত জ্ঞান সকলের এক-কর্ত্তৃক-ত্বানুসন্ধান হইবার কোন বাধা নাই।

এই কল্পনার বিরুদ্ধে অনেক বলিতে পারা যায়। সংক্ষেপত কয়েকটী মাত্র কথা বলা যাইতেছে। দৃষ্টান্ত-স্থলে ছিন্ন কেশের এবং পশ্চাজ্জাত কেশের পরস্পর ভেদ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। সুতরাং তাহার প্রত্যভিজ্ঞা—স্বরূপ নিবন্ধন হইতে পারে না বলিয়া অগত্যা সাদৃশ্য নিবন্ধন প্রত্যভিজ্ঞা স্বীকার করিলেও করিতে পারা যায়। কেননা ছিন্ন কেশের এবং সমুৎপন্ন কেশের একত্ব প্রত্যক্ষ বাধিত।

দীপশিখা দেখিতে একরূপ হইলেও কখন কখন দীপশিখার নানাত্ব প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। সকলেই জানেন দীপশিখার উচ্চতা সকল সময়ে একরূপ থাকে না। দীপশিখা হ্রস্ব হইয়া আসিতে থাকিলে বর্ত্তিটী কিঞ্চিৎ অগ্রসর করিয়া দিলে উহা পূর্ব্ববৎ উচ্চতা প্রাপ্ত হয়। তৈলের অল্পতা হইলে দীপশিখা ছোট হইতে থাকে, পরিমিত তৈল প্রদান করিলে আবার পূর্ব্ববৎ সমুজ্জ্বল হয়। সুধীগণ স্মরণ করিবেন যে পরিমাণ-ভেদ দ্রব্যভেদের জ্ঞাপক। এক দ্রব্যের নানা পরিমাণ হইতে পারে না। সুতরাং দীপশিখার ভেদ আছে তাহা বুঝিতে পারা যায়। অতএব অগত্যা **সৈবেয়ং দীপশিখা** এই প্রত্যভিজ্ঞা সাদৃশ্য নিবন্ধন হইতেছে এইরূপও বলিতে পারা যায়। দার্ষ্টান্তিক স্থলে বিজ্ঞান-ভেদ প্রমাণ সিদ্ধ হইলে, স্বরূপ-নিবন্ধন প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না বলিয়া অগত্যা সাদৃশ্য-নিবন্ধন প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে এইরূপ স্বীকার করা যাইতে পারে। বিজ্ঞান ভেদ প্রমাণ সিদ্ধ না হইলে প্রত্যভিজ্ঞার ঐরূপ উপপত্তি করা যাইতে পারে না। বরং বিজ্ঞান ক্ষণিক ও ভিন্ন ভিন্ন কিনা, এইরূপ সন্দেহ উপস্থিত হইলে প্রত্যভিজ্ঞা বলে বিজ্ঞান বা আত্মা ক্ষণিক নহে এবং নানা নহে এক, এইরূপ নির্ণয় করাই সমধিক সঙ্গত। আর একটী কথা বিবেচনা করা উচিত। ছিন্ন এবং পুনর্জাত কেশের পরস্পর ভেদ বালকেরও বোধগম্য হয়। দীপশিখার ভেদও পূর্ব্বোক্তরূপে বুঝিতে পারা যায়। কিন্তু বিজ্ঞানের ভেদ প্রতীত হয় না। বস্তুগত্যা ভেদ থাকিলে অবশ্যই

তাহার প্রতীতি হইত। প্রতীতি হয় না বলিয়া বিজ্ঞানের ভেদ নাই। যদি বলা হয় যে নীল বিজ্ঞান পীত বিজ্ঞান ইত্যাদি রূপে বিজ্ঞানের ভেদ প্রতীত হইয়া থাকে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে ঘটাকাশ মঠাকাশের ন্যায় নীলবিজ্ঞান পীতবিজ্ঞান ইত্যাদি রূপে বিজ্ঞান ভেদও ঔপাধিক, পারমার্থিক নহে। আকাশ এক হইলেও অর্থাৎ বস্তুগত্যা আকাশের ভেদ না থাকিলেও ঘট পটাদি উপাধি ভেদ নিবন্ধন যেমন আকাশের ভেদ ঔপাধিক মাত্র, বাস্তবিক নহে। সেই রূপ বিজ্ঞান এক হইলেও অর্থাৎ বস্তুগত্যা বিজ্ঞানের ভেদ না থাকিলেও নীলপীতাদি উপাধি ভেদে বিজ্ঞানের ভেদ ঔপাধিক মাত্র, বাস্তবিক নহে। ঘট পটাদি রূপ উপাধির পরামর্শ ভিন্ন, অগ্নি জলের ন্যায় স্বাভাবিক ভেদ প্রতীতি হয় না বলিয়া যেমন আকাশ এক, সেইরূপ নীলপীতাদি স্বরূপ উপাধির পরামর্শ ভিন্ন, স্বাভাবিক ভেদ প্রতীতি হয় না বলিয়া বিজ্ঞানও এক। ইহা অনায়াসে বলা যাইতে পারে। অগ্নি ও জলের স্বাভাবিক ভেদ আছে বলিয়া উপাধি পরামর্শ ব্যতিরেকেই তাহাদের ভেদ প্রতীতি হয়। বিজ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ থাকিলে উপাধি পরামর্শ ব্যতীতই তাহা প্রতীত হইত। উপাধি পরামর্শ ব্যতীত বিজ্ঞানের ভেদ প্রতীত হয় না। অতএব বিজ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ নাই। যদি বলা হয় যে দীপশিখার স্বাভাবিক ভেদ আছে কিন্তু তাহা স্বতঃ প্রতীত হয় না কিন্তু হ্রস্বতা দীর্ঘতাদি উপাধি দ্বারা ভেদের প্রতিভাস

হয়। সেইরূপ সংবিতের বা বিজ্ঞানের স্বাভাবিক ভেদ আছে, কিন্তু নীলপীতাদি উপাধি ব্যতিরেকে তাহার প্রতিভাস হয় না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে দীপশিখা অন্যের জ্ঞেয় অর্থাৎ জ্ঞান-বেদ্য সুতরাং সাদৃশ্যরূপ দোষবশত উপাধি ব্যতীত তাহার স্বাভাবিক ভেদের প্রতিভাস হয় না ইহা সম্ভবপর। পরন্তু সংবিৎ অন্য বেদ্য নহে। সংবিৎ স্বপ্রকাশ। সুতরাং তাহার যখন প্রকাশ হয় তখন তাহার স্বাভাবিক ভেদ থাকিলে তাহা অপ্রকাশ থাকিতে পারে না। যাহা স্বপ্রকাশ তাহা প্রকাশিত হইলে তাহার ধর্ম্ম অর্থাৎ তদ্বৃত্তি ধর্ম্ম অপ্রকাশিত থাকিবে. ইহা অসম্ভব। আপত্তি হইতে পারে যে বেদান্তমতে ব্রহ্মতত্ত্ব স্বপ্রকাশ কিন্তু সংসারদশাতে তাহা অপ্রকাশিত থাকে, ইহা বেদান্তীদিগের অনুমত। তদ্রূপ সংবিৎ স্বপ্রকাশ হইলেও তাহার স্বাভাবিক ভেদ অপ্রকাশিত থাকিতে পারে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে দৃষ্টান্তটী ঠিক হইল না। স্বপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্ব অপ্রকাশিত থাকে, এই দৃষ্টান্ত অনুসারে স্বপ্রকাশ সংবিৎ অপ্রকাশ থাকিবে, এইরূপ আপত্তি হইতে পারে। কিন্তু স্বপ্রকাশ সংবিৎ প্রকাশিত হইবে অথচ তাহার ধর্ম্ম—স্বাভাবিক ভেদ অপ্রকাশিত থাকিবে, এরূপ আপত্তি উক্ত দৃষ্টান্তবলে হইতে পারে না। স্বপ্রকাশ সংবিৎ অপ্রকাশ থাকিতে পারে ইহা বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও বলেন না, বলিতে পারেন না। কেননা যাহা অপ্রকাশিত থাকিতে পারে, তাহাকে স্বপ্রকাশ বলাই যাইতে পারে না। স্বপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্ব

সংসার দশাতে অপ্রকাশিত থাকিবার কারণ স্বতন্ত্র। সংসার দশাতে অবিদ্যা দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্ব আবৃত থাকে। অর্থাৎ জ্ঞাতার বুদ্ধি আবৃত হয় বলিয়া স্বপ্রকাশ ব্রহ্মতত্ত্ব সংসারীর পক্ষে অপ্রকাশ থাকে। তদ্দ্বারা ব্রহ্মতত্ত্বের স্বপ্রকাশত্বের হানি হয় না। কেননা যে সময়ে সংসারীর পক্ষে ব্রহ্মতত্ত্ব অপ্রকাশিত থাকে, সে সময়েও মুক্তের পক্ষে তাহা প্রকাশিতই থাকে। আমার দৃষ্টিপথে যদি একখণ্ড মেঘ উপস্থিত হয়, তবে তদ্দ্বারা আমার দৃষ্টি আবৃত হয় বলিয়া আমি তৎকালে সূর্য্যমণ্ডল দেখিতে পাই না। আমার পক্ষে তখন সূর্য্যমণ্ডল অপ্রকাশিত থাকে। কিন্তু তদ্দ্বারা সূর্য্যের প্রকাশরূপতার কোন হানি হয় না। কেননা, যে কালে আমার পক্ষে সূর্য্যমণ্ডল আবৃত হয়, ঠিক সেই কালেই যাঁহাদের নেত্রপথে মেঘের আবির্ভাব হয় নাই তাঁহারা সূর্য্যমণ্ডল দেখিতে পান। তাঁহাদের পক্ষে সূর্য্যমণ্ডল প্রকাশিতই থাকে। ব্রহ্মতত্ত্বের সম্বন্ধেও এইরূপ বুঝিতে হইবে।

অবিদ্যা যেরূপ ব্রহ্মতত্ত্বের আবরক, সাদৃশ্য সেইরূপ ভেদের আবরক হইবে, এ কল্পনা একান্ত অসঙ্গত। কারণ, যাহা যাহার আবরক তাহা অর্থাৎ আবরক অপসারিত না হইলে তাহার অর্থাৎ আব্রিয়মাণের বা আবৃতের প্রকাশ বা অনুভব হওয়া অসম্ভব। জবনিকা অপসারিত না হইলে জবনিকাবৃত বস্তুর অনুভব হয় না। অবিদ্যার আবরণ উদ্ঘাটিত না হইলে ব্রহ্মতত্ত্ব প্রকাশিত হয় না। অতএব সাদৃশ্য ভেদের আবরক

হইলে সাদৃশ্য অপসারিত না হইলে দীপশিখার এবং বিজ্ঞানের ভেদের অনুভব হইতে পারে না। সাদৃশ্য অপসারিত হওয়ার সম্ভাবনা কোন কালেও নাই। ঈদৃশ কালের কল্পনাও করা যাইতে পারে না—যে কালে দীপশিখার এবং বিজ্ঞানের সাদৃশ্য থাকিবে না। সকল কালেই দীপশিখা দীপশিখাই থাকিবে এবং বিজ্ঞান বিজ্ঞানই থাকিবে। সুতরাং দীপশিখার সাদৃশ্য এবং বিজ্ঞানের সাদৃশ্যও চিরকাল থাকিবে। সাদৃশ্য, ভেদের আবরক হইলে কোনও কালে দীপশিখার এবং বিজ্ঞানের ভেদের অনুভব হইতে পারে না। অথচ সকলে না পারিলেও নিপুণমতি সুধীগণ সাদৃশ্য থাকা কালেও দীপ-শিখার ভেদ অনুভব করিতেছেন। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ স্বয়ং বিজ্ঞানের ভেদ অনুভব করিতেছেন। বিজ্ঞানের ভেদ অনুভব করেন এই জন্য গত্যন্তর নাই বলিয়াই প্রত্যভিজ্ঞা বা আত্মার একত্ব প্রতীতি সাদৃশ্য নিবন্ধন হইয়া থাকে এইরূপ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়া থাকেন। অতদূর যাইবারই বা প্রয়োজন কি? সাদৃশ্য থাকিলেও সদৃশ দ্বয়ের পরস্পর ভেদ প্রতীতি সর্ব্বসাধারণের হইয়া থাকে। সুনিপুণ শিল্পীরা একটী বস্তুর অনুকরণে তাদৃশ অপর একটী বস্তু নির্ম্মাণ করিয়া থাকে, ইহা সকলেই অবগত আছেন। এস্থলে যে বস্তুর অনুকরণে যে বস্তু নির্ম্মিত হয়, ঐ বস্তু দ্বয়ের সৌসাদৃশ্য থাকিলেও বস্তুদ্বয়ের ভেদ সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। অর্থাৎ ঐ উভয় বস্তু এক নহে ভিন্ন ভিন্ন ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। সুসদৃশ দুইটী

বস্তু পাশাপাশি রাখিলে তদুভয়ের সাদৃশ্য এবং পরস্পর ভেদ সকলেই বুঝিতে পারেন। সাদৃশ্য ভেদের আবরক হইলে সদৃশ বস্তুদ্বয়ের ভেদের অনুভব হইতে পারিত না। উক্ত স্থলে ভেদ, প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। অতএব ইহা নিঃসংশয়ে প্রতিপন্ন হইতেছে যে সাদৃশ্য ভেদের আবরক নহে। অতএব বিজ্ঞান যখন স্বপ্রকাশ, তখন তাহার ভেদ অপ্রকাশ থাকিতে পারে না। অতএব প্রত্যভিজ্ঞা বা আত্মার অভেদ প্রতীতি বাস্তবিক উহা সাদৃশ্য নিবন্ধন ভাক্ত নহে।

বিজ্ঞানবাদীর মতে সাদৃশ্য নিবন্ধন একত্ব প্রতীতি হইতে পারে কিনা, তাহাও আলোচনা করা উচিত। বিজ্ঞানবাদী একত্ব প্রতীতির অপলাপ করিতে পারেন না। কেননা, তাঁহার নিজেরও ঐরূপ প্রতীতি হইয়া থাকে। ঐ প্রতীতিবলে আত্মার একত্বই প্রতিপন্ন হয়। কিন্তু ঐ একত্ব প্রতীতি বাস্তবিক একত্ব নিবন্ধন নহে। উহা সাদৃশ্য নিবন্ধন—ভাক্ত প্রতীতি, এইরূপে বিজ্ঞানবাদী প্রকারান্তরে ঐ প্রতীতির অপ্রামাণ্য সংস্থাপন করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। সুতরাং তাঁহার মতে ঐ প্রতীতি সাদৃশ্য নিবন্ধন বলা যাইতে পারে কিনা, তাহার আলোচনা করা উচিত। প্রথমত দেখা উচিত যে আত্মার একত্ব-প্রত্যভিজ্ঞান বিষয়ে কাহারও বিপ্রতিপত্তি বা সংশয় নাই। ক্ষণিক বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও তাহা অস্বীকার করিতে পারেন না। অস্বীকার করিতে পারেন না বলিয়াই সাদৃশ্যনিবন্ধন ঐরূপ প্রত্যভিজ্ঞান হয় অতএব উহা ভ্রমাত্মক প্রত্যভি-

জ্ঞান, যথার্থ নহে, এইরূপ সমাধান করিতে সমুদ্যত হইয়াছেন। পরন্তু সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ নিঃসন্দিগ্ধ স্ফুটতর প্রত্যভিজ্ঞানের ভ্রমত্ব কল্পনা করা যাইতে পারে না। কেননা প্রবল বাধক প্রমাণ ভিন্ন অনুভবের ভ্রমত্ব কল্পনা করা অসম্ভব। বাধক প্রমাণ না থাকিলেও অনুভবের ভ্রমত্ব কল্পনা করা হইলে কোন অনুভবের প্রতিই লোকে নির্ভর করিতে পারে না। অথচ সকলেই নিজের অনুভবের প্রতি নির্ভর করিয়া সমস্ত কার্য্য করিতেছে। অনুভবের প্রতি নির্ভর না করিতে পারিলে লোকযাত্রা সমুচ্ছিন্ন হইয়া যায়। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও নিজের কল্যাণের জন্য যোগাভ্যাস করেন। নিজের বাস গৃহ নির্ম্মাণ করেন। নিজের ভোজনের জন্য আহার্য্য সংগ্রহ করেন। অথচ তিনি বলেন যে ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা। পূর্ব্বক্ষণের আত্মা পরক্ষণে থাকে না। এতদ্দারা প্রতিপন্ন হইতেছে যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ মুখে যাহাই বলুন না কেন, তাঁহার অজ্ঞাতভাবে হইলেও আত্মার স্থায়িত্ব ভাব তাঁহার অন্তঃকরণেও সমুদিত হয়।

সে যাহা হউক্। বাধক প্রমাণ নাই বলিয়া উক্ত প্রত্যভিজ্ঞাকে ভ্রমাত্মক বলা যাইতে পারে না। যদি বলা হয় যে সাদৃশ্যই **স এবাহং** অর্থাৎ আমি সেইই এই প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়, তাহা হইলে **স এবাহং** এরূপ উল্লেখ হইতে পারে না। চন্দ্র এবং মুখের সাদৃশ্য বিষয়ে যখন জ্ঞান হয়, তখন মুখ চন্দ্রই এরূপ উল্লেখ হয় না। সাদৃশ্য পদার্থের প্রতিও মনোযোগ করা উচিত। সকলেই জানেন

যে, মুখে চন্দ্রের সাদৃশ্য বোধ হয়। তবেই দেখা যাইতেছে যে এক বস্তুর সাদৃশ্য অপর বস্তুতে বোধ হয়। যাহার সাদৃশ্য বোধ হয়, তাহাকে সাদৃশ্যের প্রতিযোগী বলে। যাহাতে সাদৃশ্য বোধ হয় তাহাকে সাদৃশ্যের অনুযোগী বলে। মুখে চন্দ্রের সাদৃশ্য বোধ হয়, সুতরাং চন্দ্র এই সাদৃশ্যের প্রতিযোগী, এবং মুখ তাহার অনুযোগী। বুঝা যাইতেছে যে সাদৃশ্য, তাহার প্রতিযোগী এবং অনুযোগী এই তিনটী বিষয়ের সাহায্যে সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হয়। যে ব্যক্তি চন্দ্র বা মুখ জানে না, তাহার পক্ষে মুখে চন্দ্র সাদৃশ্য জ্ঞান হওয়া অসম্ভব। মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদীর মতে সাদৃশ্য জ্ঞান আদৌ হইতে পারে না। কেননা, তাঁহার মতে কোন বিজ্ঞান এক ক্ষণের অধিক সময় অবস্থিত থাকে না। পক্ষান্তরে তদিদং সদৃশং অর্থাৎ ইহা তাহার সদৃশ ইত্যাকার সাদৃশ্য জ্ঞান—'ইহা', 'তাহা' এবং 'সদৃশ' এই তিনটী পদার্থ ঘটিত। ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদে বিজ্ঞান ক্ষণমাত্র স্থায়ী, ক্ষণমাত্র স্থায়ী একটী বিজ্ঞান তিনটী পদার্থ গ্রহণ করিতে পারে না। অথচ তিনটী পদার্থের জ্ঞান ভিন্ন সাদৃশ্য জ্ঞান হইতে পারে না। তিনটী পদার্থের জ্ঞান হইতে অন্ততঃ ত্রিক্ষণস্থায়ী জ্ঞাতার আবশ্যক। জ্ঞাতাকে ত্রিক্ষণস্থায়ী স্বীকার করিলে ক্ষণিক-বিজ্ঞানবাদ পরিত্যাগ করিতে হয়।

আপত্তি হইতে পারে যে অনেক বিষয়ের একটী জ্ঞান অপ্রসিদ্ধ নহে। অনেক সময় আমাদের অনেক বস্তু বিষয়ে একটী জ্ঞান হইয়া থাকে। ঘটপটাদি বিভিন্ন

বিষয়ের এক কালীন জ্ঞান অপলাপ করা যাইতে পারে না। কোন বনের নিকটবর্ত্তী হইলে বন জ্ঞান হইয়া থাকে। বন আর কিছু নহে। ঘনসন্নিবিষ্ট বৃক্ষ শ্রেণী মাত্র। সুতরাং ঐ স্থলে অনেক বৃক্ষ বিষয়ে একটী জ্ঞান হয় সন্দেহ নাই। দার্শনিকেরা এতাদৃশ জ্ঞানকে সমূহালম্বন জ্ঞান বলিয়া থাকেন। বৌদ্ধও বলিতে পারেন যে—সাদৃশ্য, তাহার প্রতিযোগী এবং তাহার অনুযোগী এই ত্রিতয় বিষয়ে একটী জ্ঞান হইবে। তজ্জন্য জ্ঞাতার ক্ষণত্রয় অবস্থানের প্রয়োজন হইতেছে না।

এই আপত্তির মীমাংসা করিবার জন্য সংক্ষেপে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের একটী মতের উল্লেখ করা আবশ্যক হইতেছে। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ, সাকার জ্ঞানবাদী। তাঁহার মতে ঘটপটাদি বাহ্য পদার্থ নাই। উহা বিজ্ঞানের আকার মাত্র। বিজ্ঞানের আকার আভ্যন্তরীণ হইলেও অনাদি বাসনা বশত উহা বাহ্যরূপে অধ্যবসিত হয়। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের মত অতি সংক্ষেপে প্রদর্শিত হইল। এখন প্রশ্ন হইতে পারে যে সাকার-জ্ঞানবাদে জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন কি অভিন্ন? জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন হইলে বিজ্ঞানৈকস্কন্ধবাদ ভগ্ন হইল। কেননা, জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন হইলে জ্ঞানের আকার জ্ঞান নহে, জ্ঞানের অতিরিক্ত পদার্থ, ইহা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে। তাহা হইলে বিজ্ঞান এবং বিজ্ঞানের আকার এই দুই শ্রেণীর পদার্থ স্বীকার করিতে হইতেছে। সুতরাং বিজ্ঞানৈকস্কন্ধবাদ টিকিতেছে না। বিজ্ঞানের

আকার একরূপ হইবে না। যত প্রকার বস্তুর জ্ঞান হয়, তৎসমস্তই বিজ্ঞানের আকার হইবে। যেমন ঘটাকার বিজ্ঞান পটাকার বিজ্ঞান ইত্যাদি। বুঝা যাইতেছে যে আকার ভেদে বিজ্ঞানের ভেদ হইবে। বিজ্ঞানের অতিরিক্ত বিজ্ঞানের আকার স্বীকার করিতে হইলে বাহ্য পদার্থ গুলির অপরাধ কি, যে তাহা স্বীকার করিতে হইবে না? অন্যান্য দার্শনিকগণ প্রত্যক্ষাদি প্রমাণ সিদ্ধ বাহ্য পদার্থ স্বীকার করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে বাহ্য পদার্থ বিজ্ঞানের বিষয়। অর্থাৎ ঘটপটাদি বাহ্য পদার্থ বিষয়ে বিজ্ঞান হইয়া থাকে। বিজ্ঞানের কোন আকার নাই। বিজ্ঞান নিরাকার। অর্থাৎ অন্যান্য দার্শনিকদিগের মতে বিজ্ঞান সাকার নহে। কিন্তু সবিষয়ক বটে। কেননা কোন একটী বিষয় অবলম্বনে বিজ্ঞানের উৎপত্তি হয়। নির্ব্বিষয় বিজ্ঞান দেখিতে পাওয়া যায় না।

সে যাহা হউক্। বিজ্ঞানের আকার যদি বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন না হয় তবে সাদৃশ্য জ্ঞান হইতে পারে না। কারণ, সাদৃশ্য এবং তাহার প্রতিযোগী ও অনুযোগী এই তিনটী বিষয়ের জ্ঞান না হইলে সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হয় না। তিনটীর এক জ্ঞাতা স্বীকার করিলে ক্ষণভঙ্গ ভঙ্গ হইয়া যায়। কেননা, তাহা হইলে পূর্ব্বক্ষণ, পরক্ষণ ও তাহার সাদৃশ্য এইরূপে অন্তত ক্ষণত্রয় জ্ঞাতার সত্তা স্বীকার করিতে হয়। পূর্ব্বক্ষণ, পরক্ষণ এবং তাহার সাদৃশ্য, এক জ্ঞানের গোচর হইবে, সবিষয়ক জ্ঞানবাদীরা এ কথা বলিতে পারিলেও সাকার-জ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তাহা

বলিতে পারেন না। কেননা জ্ঞানের আকার জ্ঞান হইতে ভিন্ন নহে। সুতরাং এক জ্ঞানের তিনটী আকার হইতে পারে না। এক তিন হয় না, তিন এক হয় না। এক হইতে তিনের এবং তিন হইতে একের ভেদ স্বতঃ সিদ্ধ।

সত্য বটে যে সাবয়ব পদার্থের অংশ ভেদে ভিন্ন ভিন্ন আকার হইতে পারে। যেমন মনুষ্য শরীর সাবয়ব পদার্থ, তাহার অংশ ভেদে এক শরীরেই নানা আকার দেখা যায়। মস্তক, বক্ষঃস্থল ও হস্তপদাদির আকার ভেদ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ। পরন্তু বিজ্ঞান সাবয়ব পদার্থ নহে। বিজ্ঞান নিরবয়ব। সুতরাং অংশ ভেদে বিজ্ঞানের আকার ভেদ সমর্থন করিবার উপায় নাই। সাদৃশ্যের প্রতিযোগী ও অনুযোগী ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। ঐ উভয় এক নহে। ইহা সকলেই স্বীকার করিবেন। বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধও ইহা অস্বীকার করিতে পারেন না। কেননা, ইহা তাঁহারও নিজের অনুভব সিদ্ধ।

যদি বলা হয়, যে একটী বিজ্ঞানের বিভিন্ন তিনটী আকার অসম্ভব হইলেও ভিন্ন ভিন্ন তিনটী আকার যুক্ত ভিন্ন ভিন্ন তিনটী জ্ঞান এক সময়ে হয়। অর্থাৎ সাদৃশ্যাকার জ্ঞান, সাদৃশ্যের প্রতিযোগী-আকার জ্ঞান এবং সাদৃশ্যের অনুযোগী-আকার জ্ঞান এই তিনটী জ্ঞান এক সময়ে হয় এবং তদ্দারা সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হয়। তাহা হইলে প্রথমত বক্তব্য এই যে বিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধের প্রয়োজন হইয়াছে বলিয়া বিনা কারণে একাধিক জ্ঞান এক সময়ে হইবে, ইহা বলা যাইতে পারে না। দ্বিতীয়ত তাহা হইলেও তদ্দারা

সাদৃশ্য জ্ঞান সম্পন্ন হইতে পারে না। কেননা, ভিন্ন ভিন্ন আকার ভিন্ন ভিন্ন তিনটী জ্ঞান এক সময়ে হইলেও ঐ জ্ঞানত্রয় পরস্পর বার্ত্তানভিজ্ঞ। অর্থাৎ এক বিজ্ঞান, অন্য বিজ্ঞানের বিষয়ে কিছুই জানে না। সুতরাং তদ্দারা সাদৃশ্য জ্ঞান সমর্থন করা যাইতে পারে না। উদাহরণের সাহায্যে বিষয়টী বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক্। দেবদত্ত, যজ্ঞদত্ত এবং বিষ্ণুমিত্র নামে তিন জন লোক এক সময়ে এক স্থানে অবস্থিত রহিয়াছে। তন্মধ্যে দেবদত্তের চন্দ্র জ্ঞান হইয়াছে। মুখ জ্ঞান এবং সৌন্দর্য্য জ্ঞান হয় নাই। যজ্ঞ-দত্তের মুখজ্ঞান হইয়াছে চন্দ্রজ্ঞান এবং সৌন্দর্য্যজ্ঞান হয় নাই। বিষ্ণুমিত্রের সৌন্দর্য্য জ্ঞান হইয়াছে চন্দ্রের ও মুখের জ্ঞান হয় নাই। অথচ তাহাদের এক জনের যে জ্ঞান হইয়াছে অপর দুই জন তাহা অবগত নহে। সুতরাং মুখ চন্দ্রের ন্যায় সুন্দর, ইত্যাকার সাদৃশ্য জ্ঞান কাহারই হইতে পারে না। প্রকৃত স্থলেও তদ্রূপ বুঝিতে হইবে।

সাদৃশ্যের প্রতিযোগী এবং অনুযোগীর জ্ঞান হইবে না। কেবল মাত্র সাদৃশ্যের জ্ঞান হইবে। এতাদৃশ কল্পনাও সমস্ত লোকের অনুভবের বিরুদ্ধ। কেননা, নীদং সদৃশং অর্থাৎ ইহা তাহার সদৃশ, এইরূপেই লোকের অনুভব হইয়া থাকে এবং সকলেই ঐরূপ শব্দের প্রয়োগ করিয়া থাকে। যদি বলা হয় যে ঐরূপ শব্দের প্রয়োগ হয় সত্য, কিন্তু তাদৃশ শব্দ প্রয়োগ দ্বারা 'ইহা' ও 'তাহা' এই দুইটী পদার্থ এবং তদুভয়ের সাদৃশ্য, ইহা বিবক্ষিত নহে। ইহা তাহার সদৃশ ইত্যাকার জ্ঞান মাত্র হয়। এক

জ্ঞানের বিভিন্ন আকার হইতে পারে না বটে, কিন্তু ইহা তাহার সদৃশ এই রূপ একটী অখণ্ড আকার, একটী জ্ঞানে কল্পিত হইবার কোন বাধা নাই। ফলত ইহা তাহার সদৃশ ইত্যাকার জ্ঞান বিভিন্ন পদার্থ বিষয়ক নহে। জ্ঞানের ঐ আকারটী কল্পিত মাত্র।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে উহা যে কল্পিত তাহার প্রমাণ নাই। সুতরাং প্রমাণাভাবে উহা কল্পিত বলিয়া সিদ্ধান্ত করা যাইতে পারে না। বিশেষত যিনি সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ পদার্থ অস্বীকার করিতে পারেন, তাঁহার বাক্যে কেহই আস্থা স্থাপন করিতে পারে না। বিজ্ঞানবাদী বলেন যে নৈনিদং মদ্ভর্ম এই সাদৃশ্য জ্ঞানের অভিলাপে পদত্রয়ের প্রয়োগ আছে বটে, কিন্তু পদত্রয়ের প্রতিপাদ্য অর্থত্রয়, জ্ঞানের বিষয় নহে। উহা জ্ঞানের কল্পিত আকার মাত্র। এইরূপে তিনি সর্ব্বলোক প্রসিদ্ধ পদার্থের অপলাপ করিতে প্রবৃত্ত হইয়াছেন। বিজ্ঞানের আলম্বন বাহ্য পদার্থে নাই বিজ্ঞানের আকার বাহ্যরূপে কল্পিত হয়। ইহা বিজ্ঞান-বাদীর সিদ্ধান্ত। বিজ্ঞান গুলি ক্ষণিক এবং পরস্পর বার্ত্তানভিজ্ঞ। ইহাও তাঁহার সিদ্ধান্ত। তাহা হইলে তিনি কিরূপে স্বপক্ষ স্থাপন এবং পরপক্ষ প্রতিষেধ করিতে পারেন, তাহা বুঝিতে পারা যায় না। কারণ, তিনি যে পক্ষের স্থাপনা করিবেন, তাহা ক্ষণিকবিজ্ঞান মাত্র। তাহাও উৎপত্তির পরক্ষণেই বিলীন হইয়াছে। তাহার আবার স্থাপনা কি? এবং প্রতিষেধ্য পক্ষও ক্ষণিকবিজ্ঞান মাত্র। তাহাও উৎপত্তির পরক্ষণেই বিলীন হইয়াছে।

তাহার আবার প্রতিষেধ কি? ফলত স্থায়ী বাহ্যার্থ, বিজ্ঞানের আলম্বন—ইহা স্বীকার না করিলে বাদ প্রতিবাদ কিছুই হইতে পারে না। বাহ্যার্থের স্থায়িত্ব **স এবায়ং ঘটঃ** ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা-সিদ্ধ। বিজ্ঞান ও অর্থের ভেদও **ঘটমহং জানামি** ইত্যাদি অনুভব সিদ্ধ। বাহ্যার্থ স্থায়ী এবং বিজ্ঞান-ভিন্ন ইহা সিদ্ধ হইলে যখন যে অর্থের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিকর্ষ হয়, তখন সেই অর্থের জ্ঞান হয়। এইরূপে কদাচিৎ নীল জ্ঞান কদাচিৎ পীত জ্ঞান সর্ব্বথা যুক্তি যুক্ত হইতে পারে। অর্থ বিজ্ঞানের আকার বিশেষ মাত্র হইলে কদাচিৎ নীল জ্ঞান কদাচিৎ পীতজ্ঞান হইবার কোন কারণ থাকিতে পারে না।

সে যাহা হউক্। আপত্তি হইতে পারে যে প্রত্যভিজ্ঞাস্থলে সাদৃশ্য জ্ঞানের আবশ্যকতা নাই। বস্তুগত্যা সাদৃশ্য থাকিলেই একত্বের প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে। দীপশিখাবলীর বস্তুগত্যা সাদৃশ্য আছে এই জন্য **সৈবেয়ং দীপশিখা** ইত্যাকারে একত্ব প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে। প্রকৃত স্থলেও জ্ঞাতার ভেদ থাকিলেও তাহাদের বস্তুগত্যা সাদৃশ্য আছে বলিয়া **স এবাহং** এইরূপ প্রত্যভিজ্ঞা হইবে। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে তাহা হইলে জ্ঞাতার একত্ব-জ্ঞান বিজ্ঞানবাদীও অস্বীকার করিতে পারেন না। তবে তিনি বিবেচনা করেন যে ঐ বিজ্ঞান যথার্থ নহে। উহা ভ্রান্তি বিজ্ঞান মাত্র। তাহা হইলে প্রমাণের ভার কাহার উপর পড়িতেছে, তাহা সুধীগণ বিবেচনা করিবেন। ফলত বিজ্ঞানবাদী যখন একত্ব প্রত্যভিজ্ঞা স্বীকার করিয়া

উহাকে ভ্রমাত্মক বলিতেছেন, তখন কেন উহা ভ্রমাত্মক হইবে, তাহার প্রমাণ তাঁহাকেই করিতে হইবে। এ কথা বলাই বহুল্য। বিজ্ঞানবাদী কিন্তু তাহা প্রমাণ করিতে পারেন না। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ বলে জ্ঞাতার ক্ষণিকত্ব সিদ্ধান্ত অসঙ্গত এবং অনাদৃত হইবে। এ বিষয়ে সন্দেহ হইতে পারে না।

উৎপন্ন জ্ঞানের ভ্রমাত্মকত্ব কিরূপে স্থির করিতে হয়, সে বিষয়েও মনোযোগ করা কর্ত্তব্য। যে জ্ঞান উত্তরকালে বাধিত হয়, ঐ জ্ঞান ভ্রমাত্মক বলিয়া নিশ্চিত হইবে যে জ্ঞান কোন কালেও বাধিত হয় না, সে জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইতে পারে না। প্রকৃতস্থলে **স এবাহং** এই জ্ঞান কোন কালেও বাধিত হয় না। সুতরাং ঐ জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইতে পারে না। ঐ জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইলে **ন স এবাহং** অর্থাৎ পূর্ব্বে যে আমি ছিলাম এখন আমি সে আমি নহি। ইত্যাকার বাধজ্ঞান কোন না কোন সময়ে অবশ্যই হইত। তাহা হয় না, অতএব জ্ঞাতার একত্ব প্রত্যভিজ্ঞান ভ্রমাত্মক বলা যাইতে পারে না। বাধজ্ঞান হওয়া ত দূরের কথা, জ্ঞাতার বিষয়ে লোকের সন্দেহও হয় না। অর্থাৎ পূর্ব্বে যে আমি ছিলাম এখন সেই আমি আছি কিনা, এরূপ সন্দেহ কাহারও হয় না। পূর্ব্বে যে আমি ছিলাম, এখনও সেই আমিই আছি। ইত্যাকার নিশ্চয় সকলেরই হইয়া থাকে। অতএব জ্ঞাতার ভেদ নাই। সুতরাং ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা নহে। আত্মা নিত্য বিজ্ঞান স্বরূপ। ক্ষণিকবিজ্ঞান আত্মা হইলে স্মরণাদি হইতে পারে না

ইহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদীর মতে এক বিজ্ঞান অনুভব করে, অন্য বিজ্ঞানের সংস্কার হয় অপর বিজ্ঞানের স্মরণ হয়। এক বিজ্ঞান কর্ম্ম আচরণ করে, অপর বিজ্ঞান তাহার ফল ভোগ করে। স্পষ্ট ভাষায় বলিতে গেলে বলিতে হয় যে এক আত্মা অনুভব করে অপর আত্মার সংস্কার হয় অন্য আত্মা তাহা স্মরণ করে। এক আত্মা কর্ম্মের অনুষ্ঠান করে অপর আত্মা তাহার ফল ভোগ করে। এই অদ্ভুত মতের ঔচিত্যানৌচিত্য সুধীগণ বিচার করিবেন। একের অনুভব অপরের স্মরণ, ইহা ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদে অপরিহার্য্য। তাহা হইলে দেবদত্তের অনুভব হইলে ঐ অনুভববলে যজ্ঞদত্তের স্মরণ হইতে পারে এ আপত্তি ভুরুত্তর হইলেও ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী বৌদ্ধ তাহার উত্তর করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। তিনি বলেন যে সন্তান ইহার নিয়ামক। এক সন্তান পতিত বিজ্ঞান সকলের মধ্যে পূর্ব্ববিজ্ঞান যাহা অনুভব করে উত্তর বিজ্ঞান তাহা স্মরণ করে। অর্থাৎ কারণ বিজ্ঞানের অনুভব হইলে কার্য্য বিজ্ঞানের তাহা স্মরণ হয়। দেবদত্ত ও যজ্ঞদত্তের বিজ্ঞানসন্তান এক নহে ভিন্ন ভিন্ন। তাহাদের পরস্পর কার্য্য কারণ ভাব নাই। এই জন্য দেবদত্তের অনুভব যজ্ঞদত্তের স্মরণের হেতু হয় না। তিনি বলেন যেমন কার্পাস বীজে লাক্ষা রস সেচন করিয়া তাহা রোপণ করিলে কার্পাস লোহিত বর্ণ হয়। কেননা লাক্ষারসের লৌহিত্য অঙ্কুরাদি পারম্পর্য্য ক্রমে কার্পাসে সংক্রান্ত হয়। সেইরূপ পূর্ব্ববিজ্ঞানের সংস্কার উত্তর বিজ্ঞানে সংক্রান্ত

হয় বলিয়া, পূর্ব্ব বিজ্ঞানের অনুভূত বিষয় উত্তর বিজ্ঞান স্মরণ করিতে সমর্থ হয়। দৃষ্টান্তটী আপাত রমণীয় বটে। কিন্তু দৃষ্টান্তটী ঠিক হয় নাই। বীজ অঙ্কুরাদি পরম্পরায় বৃক্ষের উপাদান। বীজে লাক্ষারস সেচন করাতে ঐ লাক্ষারস বীজে প্রবিষ্ট হইয়া তাহাতে শক্তিবিশেষের আধান বা উৎপাদন করে। ঐ শক্তিবিশেষ কার্পাসের লৌহিত্যের হেতু হয়। দৃষ্টান্ত স্থলে বীজ, কাণ্ড নালাদিক্রমে বৃক্ষরূপে পরিণত হয়। সুতরাং সে স্থলে কাহারই নিরন্বয় বিনাশ হয় না। রূপান্তর হয় মাত্র। অতএব লাক্ষারসাবসিক্ত বীজ হইতে যে বৃক্ষ সমুৎপন্ন হয়, তদীয় কার্পাসে লৌহিত্যের উৎপত্তি হইতে পারে। প্রকৃত স্থলে পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানের উপাদান নহে। উপাদেয়ে অর্থাৎ কার্য্যে যাহা অনুস্যূত থাকে তাহাই উপাদান। যাহার অর্থাৎ যে কারণের কার্য্যে অনুস্যূতি নাই তাহা উপাদান নহে। ঘটের প্রতি মৃত্তিকা ও চক্র উভয় কারণ বটে। কিন্তু মৃত্তিকা ঘটে অনুস্যূত থাকে বলিয়া মৃত্তিকা ঘটের উপাদান কারণ। চক্র ঘটে অনুস্যূত থাকে না এই জন্য চক্র ঘটের উপাদান কারণ নহে। নিমিত্ত কারণ মাত্র। বিজ্ঞানবাদীর মতে পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানের কারণ হইলেও উহা উপাদান কারণ হইতে পারে না। কেননা পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানে অনুস্যূত নহে। পূর্ব্ব বিজ্ঞান উত্তর বিজ্ঞানে অনুস্যূত থাকিলে উত্তর বিজ্ঞান ক্ষণে পূর্ব্ব বিজ্ঞানের সত্তা স্বীকার করিতে হয়। কেননা, যাহার সত্তা নাই, সে অনুস্যূত থাকিতে পারে না। পূর্ব্ব বিজ্ঞান

উত্তর বিজ্ঞান ক্ষণে থাকে, ক্ষণিকবিজ্ঞানবাদী ইহা বলিতে পারেন না। কেননা তাহা হইলে পূর্ব্ব বিজ্ঞান অন্ততঃ ক্ষণ-দ্বয়াবস্থায়ী হইয়া পড়ে। তাহা হইলে সুতরাং ক্ষণিকত্বের ব্যাঘাত হয়। পূর্ব্ব বিজ্ঞান যখন উত্তর বিজ্ঞানের উপাদান নহে নিমিত্ত মাত্র, তখন পূর্ব্ব বিজ্ঞান-বাসনা উত্তর বিজ্ঞানে সংক্রান্ত হইতে পারে না। লাক্ষারসাবসিক্ত লাঙ্গল দ্বারা ভূমি কর্ষণ করিয়া তাহাতে কার্পাস বীজ বপন করিলে তাঁহার মতেও কার্পাসে লৌহিত্য হয় না। শিষ্য বিজ্ঞান উপাধ্যায় বিজ্ঞান জন্য হইলেও উপাধ্যায় বিজ্ঞান বাসনা শিষ্য বিজ্ঞানে সংক্রান্ত হয় না। মাতার অনুভূত বিষয় পুত্রে স্মরণ করিতে পারে না। বস্তুগত্যা কিন্তু পূর্ব্ব বিজ্ঞান, বাসনার কারণ, বাসনার আশ্রয় নহে। সুতরাং পূর্ব্ব-বিজ্ঞানের কোন রূপ বাসনা আদৌ নাই। যে ক্ষণে পূর্ব্ব বিজ্ঞানের উৎপত্তি, তাহার পরক্ষণে তজ্জন্য বাসনার উৎপত্তি হইবে। পূর্ব্ব বিজ্ঞান কিন্তু পরক্ষণেই নষ্ট হইয়া যায়।

বস্তুশক্তির প্রভাব অচিন্তনীয়। প্রাণবিনাশক বিষ বস্তুবিশেষ যোগে প্রাণরক্ষার হেতু হয়। বৃক্ষবিশেষে দোহদবিশেষ প্রয়োগ করিলে অকালে এবং বৃহৎ পরিমাণে ফল উৎপন্ন হয়। সুতরাং লাক্ষারসাবসিক্ত বীজের নিদর্শন প্রকৃত স্থলে খাটে না। ফলত বিজ্ঞানবাদী বৃত্তিরূপ বিজ্ঞানকে আত্মা বলিয়া অনর্থ সংঘটন করিয়াছেন। বৃত্তির অতিরিক্ত নিত্য বিজ্ঞান আত্মা ইহা বলিলে কোন গোল থাকিত না। যে বিজ্ঞানের উৎপত্তি বিনাশ আছে তাহা ঘটাদির ন্যায় অবভাস্য বা পরপ্রকাশ্য। বিজ্ঞানের অবভাসক সাক্ষী

চৈতন্য নিত্য ও স্বপ্রকাশ। উৎপত্তি বিনাশশালী ক্ষণিক-বিজ্ঞান নিত্য ও স্বপ্রকাশ হইতে পারে না। যাহার উৎপত্তি বিনাশ আছে, তাহা স্বপ্রকাশ হয় না।

আপত্তি হইতে পারে যে প্রদীপ জন্যপদার্থ, অথচ স্বপ্রকাশ। কেননা প্রদীপের প্রকাশের জন্য প্রদীপান্তর অপেক্ষিত হয় না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে প্রদীপের প্রকাশের জন্য প্রদীপান্তর অপেক্ষিত না হইলেও প্রদীপ বস্তুগত্যা স্বপ্রকাশ নহে। কেননা অবগন্তা এবং চক্ষুরাদি সাধন দ্বারা প্রদীপের প্রকাশ প্রথিত হয়। কিন্তু আলোকান্তরের অপেক্ষা নাই বলিয়া প্রদীপেকে স্বপ্রকাশ বলা হয় মাত্র। বিজ্ঞানবাদীর সম্বন্ধে আর একটী কথা বলা উচিত। অনুভূয়মান হয় বলিয়া যেমন বিজ্ঞানবাদী বিজ্ঞানের অস্তিত্ব স্বীকার করিয়াছেন সেইরূপ বাহ্য অর্থও অনুভূয়মান হয় বলিয়া তাহাও স্বীকার করা উচিত। প্রত্যভিজ্ঞাদি দ্বারা বাহ্যার্থের স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় বলিয়া বাহ্যার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধান্তও অসঙ্গত। সুতরাং সৌত্রান্তিক ও বৈভাষিকের মতও সমীচীন নহে। শূন্যবাদীর মত সর্ব্বপ্রমাণ বিরুদ্ধ। এই জন্য তাহার অসারতা প্রদর্শনের চেষ্টা করা অনাবশ্যক। তথাপি একটী কথা বলিলে ক্ষতি নাই। শূন্য তত্ত্ব মানিলেও তাহার সাক্ষী রূপ চিদাত্মা মানিতে হইবে। তাহা না হইলে প্রমাণাভাবে শূন্য সিদ্ধ হইতে পারে না। ব্রহ্মের ন্যায় শূন্য নিত্য ও স্বপ্রকাশ ইহা স্বীকার করিলে নামান্তরে ব্রহ্মবাদ স্বীকার করা হয়। অপিচ শূন্যবাদীর মতেও জগৎ কল্পিত। সুতরাং কল্পনার

একটী অধিষ্ঠান মানিতে হইতেছে। কোন একটী যথার্থ বিষয়ে অযথার্থ বিষয়ের কল্পনা হইয়া থাকে। নিরধিষ্ঠান কল্পনা হয় না। শূন্য কিছুই নহে। সুতরাং সে কল্পনার অধিষ্ঠান হইতে পারে না। এজন্যও শূন্যবাদ অশ্রদ্ধেয়।

সপ্তম লেক্‌চর।

আত্মা।

প্রত্যভিজ্ঞাবলে আত্মার স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় বলিয়া ক্ষণিক বিজ্ঞানাত্মবাদ প্রত্যাখ্যাত হইয়াছে। কেননা, ক্ষণিকত্ব আনুমানিক, প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যক্ষ। প্রত্যক্ষ ও অনুমানের পরস্পর বিরোধ উপস্থিত হইলে সচরাচর প্রত্যক্ষ দ্বারা অনুমান বাধিত হয়। অনুমান দ্বারা প্রত্যক্ষ বাধিত হয় না। অতএব স্থায়িত্ব সাধক প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান বাধিত হইবে। প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ক্ষণিকত্ব অনুমানের বাধ বিষয়ে এবং প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য বিষয়ে বৌদ্ধাচার্য্যেরা যে সকল আপত্তি উত্থাপন করিয়াছেন, ঐ সকল আপত্তির কিরূপ সারবত্তা আছে, তদ্বিষয়ে কিঞ্চিৎ আলোচনা করা যাইতেছে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে ব্যাপ্তি অর্থাৎ সাধ্য ও হেতুর নিয়ত সম্বন্ধ থাকিলে অনুমান কোনরূপে বাধিত হইতে পারে না। কারণ, বাধ ও নিয়ত সম্বন্ধ এই উভয় পরস্পর বিরোধী। নিয়ত সম্বন্ধ থাকিলে বাধ থাকিতে পারে না, বাধ থাকিলে নিয়ত সম্বন্ধ থাকিতে পারে না। যে হেতু দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান করা হইয়াছে, ঐ হেতুর সহিত ক্ষণিকত্বের নিয়ত সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তি থাকিলে কোনরূপেই ক্ষণিকত্বের অনুমানের বাধ হইতে পারে

তর্ক নাই বলিয়া ব্যাপ্তির নিশ্চয় হইতে পারে না। সুতরাং ব্যাপ্তির অসদ্ভাব নিশ্চয়, অন্তত ব্যাপ্তির সন্দেহ উপস্থিত হইবে। এ বিষয়ে মতভেদ হইতে পারে না। সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি আছে কিনা, এরূপ সন্দেহ স্থলে ইহা বলিলেও অসঙ্গত হইবে না যে প্রত্যভিজ্ঞা হইতেছে বলিয়া প্রকৃত স্থলে সাধ্য ও সাধনের ব্যাপ্তি নাই, এইরূপ স্থির করাই সমধিক সঙ্গত।

প্রত্যভিজ্ঞাবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করিলে যে ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা হইয়াছে, বৌদ্ধাচার্য্য-দিগের মতেও প্রকারান্তরে ঐরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা যাইতে পারে। কারণ, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের বিবেচনায় বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণ যেমন প্রত্যভিজ্ঞাবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করিয়াছেন, বৌদ্ধাচার্য্যেরাও সেইরূপ অনুমানবলে প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য কল্পনা করিয়াছেন। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যবলে অনুমানের অপ্রামাণ্য কল্পনা করিলে যেরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষ হয়, অনুমানের প্রামাণ্যবলে প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য কল্পনা করিলেও সেইরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইবে ইহা সহজ বোধ্য। প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ হইলে তদনুসারে অনুমান অপ্রমাণ হইবে এবং অনুমান অপ্রমাণ হইলে প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাণ হইবে, এইরূপে বৌদ্ধাচার্য্যেরা যেমন বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণের বিরুদ্ধে ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করিয়াছেন, সেইরূপ অনুমান প্রমাণ হইলে প্রত্যভিজ্ঞা অপ্রমাণ হইবে এবং প্রত্যভিজ্ঞা অপ্রমাণ হইলে

অনুমান প্রমাণ হইবে, এইরূপে বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণও বৌদ্ধাচার্য্যদিগের বিরুদ্ধে ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করিতে পারেন। অতএব ইতরেতরাশ্রয় দোষের উল্লেখ না করাই ভাল। পূর্ব্বাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে—

यत्रोभयोः समो दोषः परिहारश्च यः समः ।
नैकः पर्य्यनुयोज्यः स्यात्तादृगर्थविचारणे ॥

যে দোষ এবং তাহার পরিহার উভয়ের পক্ষেই সমান, তাদৃশ অর্থের বিচার বিষয়ে এক জনের প্রতি প্রশ্ন করা উচিত হয় না। অতএব বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ইতরেতরাশ্রয় দোষের অবতারণা করা সঙ্গত হয় নাই। কেননা, তাঁহাদের মতেও ঐ দোষ রহিয়াছে। তাঁহারা যদি বলেন যে অনুমানের প্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্যসাপেক্ষ নহে। ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধই অনুমানের প্রামাণ্যের কারণ। সুতরাং স্বকারণ বশতই অনুমান প্রমাণ হইবে, অতএব প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য অনুমানের প্রামাণ্যের পরিপোষক হইলেও কারণ নহে। প্রত্যভিজ্ঞার অপ্রামাণ্য যদি অনুমানের প্রামাণ্যের কারণ হইত, তবেই ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারিত। তাহা ত নহে। অনুমানের প্রামাণ্য স্বকারণাধীন। অতএব ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারে না। তাহা হইলেও বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ইতরেতরাশ্রয় দোষের সমুদ্ভাবন সঙ্গত হয় নাই। কারণ, বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণও ঠিক ঐরূপ বলিতে পারেন। তাহারাও বলিতে পারেন যে প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য ও স্বকারণাধীন। অনুমানের অপ্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার

প্রামাণ্যের পরিপোষক হইতে পারে বটে, কিন্তু অনুমানের অপ্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের হেতু নহে। অনুমানের অপ্রামাণ্য প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের হেতু হইলে এবং প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য অনুমানের অপ্রামাণ্যের হেতু হইলে ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারিত বটে। কিন্তু প্রত্যভিজ্ঞা যখন স্বতঃ প্রমাণ, প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য যখন অনুমানের অপ্রামাণ্য সাপেক্ষ নহে, তখন কোন মতেই ইতরেতরাশ্রয় দোষ হইতে পারে না। এতাবতা ইতরেতরাশ্রয় দোষ যেমন বেদান্তী ও বৌদ্ধ এই উভয়ের পক্ষে সমান, সেইরূপ ইতরেতরাশ্রয় দোষের পরিহারও উভয়ের পক্ষে সমান। অতএব উহার আলোচনা না করাই ভাল।

বস্তুতও বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণ প্রত্যভিজ্ঞাকে স্বতঃ প্রমাণ বলিয়াই স্বীকার করিয়াছেন। যে জ্ঞানের কারণ দুষ্ট নহে, সে জ্ঞান অবশ্য প্রমাণ হইবে। প্রত্যভিজ্ঞার কারণগত কোন দোষ নাই। অতএব প্রত্যভিজ্ঞা অদুষ্ট-কারণ-জন্য জ্ঞান। তাহার অপ্রামাণ্যের আশঙ্কাও করা যাইতে পারে না। স্থির চিত্তে চিন্তা করিলে সকলেই প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য নির্ব্বিবাদে স্বীকার করিবেন। কোন ব্যক্তি দেবদত্তকে পূর্ব্বে দেখিয়াছিল, কালান্তরে সেই দেবদত্তকে দেখিলে দ্রষ্টার সোয়ং দেবদত্তঃ অর্থাৎ এ সেই দেবদত্ত ইত্যাকার প্রত্যভিজ্ঞা হইয়া থাকে। এই প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের প্রতি কেহই সন্দিহান হইতে পারেন না। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের নিতান্ত গরজ বলিয়া তাঁহারা ঐ প্রত্যভি-

জ্ঞাকেও অপ্রমাণরূপে প্রতিপন্ন করিতে চেষ্টা করিয়াছেন। কিন্তু ক্ষুরের তীক্ষ্ণতা কঠিন প্রস্তরে প্রযুক্ত হইলে যেমন ব্যর্থ হয়, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের চেষ্টাও সেইরূপ ব্যর্থ হইয়াছে, উহা ফলবতী হইতে পারে নাই। আমি যে এক, ক্ষণে ক্ষণে ভিন্ন ভিন্ন নহি, ইহা সকলেই অনুভব করিয়া থাকেন। দেবদত্তও নিজের একত্ব নির্ব্বিবাদে অনুভব করেন। সুতরাং সকলের অনুভব সিদ্ধ সোঽয়ং এবং সোঽয়ং ইবদত্তঃ ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্যের অপলাপ করা অসম্ভব বলিলে অত্যুক্তি হয় না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে বিজ্ঞানাদি পদার্থ গুলি ক্ষণিক সন্দেহ নাই। কিন্তু সদৃশসন্তানান্তর্বর্ত্তী ক্ষণ গুলি একরূপ হয বলিয়া অল্পবুদ্ধিরা উহা এক বলিয়া বোধ করে। এস্থলে সুধীগণ সন্তানের কথা স্মরণ করিবেন। বৌদ্ধাচার্য্যেরা মনে করেন যে তাঁহারাই অভ্রান্ত ও বুদ্ধিমান্, অন্য সকলেই ভ্রান্ত এবং অল্পবুদ্ধি। এ বিষয়ে বাগাড়ম্বর না করিয়া কৃতবিদ্যমণ্ডলীর প্রতি ইহার ঔচিত্যানৌচিত্য বিবেচনার ভার অর্পণ করিয়া অন্যান্য বিষয়ের আলোচনায় প্রবৃত্ত হইলাম।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা যেরূপ বলেন তাহার সার সঙ্কলন করিলে দেখা যায়, যে তাঁহাদের মতে সোঽয়ং ইবদত্তঃ ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা সাদৃশ্য-নিবন্ধন ভ্রম মাত্র। কিন্তু উক্ত প্রত্যভিজ্ঞাকে যে সাদৃশ্য-নিবন্ধন ভ্রান্তি বলা যাইতে পারে না তাহা পূর্ব্বেই এক প্রকার আলোচিত হইয়াছে। তাহার পুনরালোচনা অনাবশ্যক। কিন্তু একটী কথা বলা অসঙ্গত হইবে না। বৈদান্তিক প্রভৃতি আচার্য্যগণ প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা

পদার্থের একত্ব বা স্থায়িত্ব সিদ্ধ হইতেছে বলিয়া ক্ষণভঙ্গ-বাদের অনৌচিত্য প্রদর্শন করেন। তদুত্তরে বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তি হয় বলিয়া একত্ব প্রত্যভিজ্ঞা হয়, সুতরাং উহা ভ্রান্তি মাত্র। পদার্থ ক্ষণিক কি স্থায়ী, ইহাই হইতেছে বিচার্য্য বিষয়। এ অবস্থায় সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তি হয় বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা প্রত্যয় ভ্রমাত্মক, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের এই উক্তি সমীচীন হইতে পারে কিনা, সুধীগণের তাহা বুঝিতে অধিক সময়ের অপেক্ষা থাকে না। কেননা, পদার্থ ক্ষণিক ইহা ধরিয়া না লইলে বৌদ্ধাচার্য্যদিগের তাদৃশ উক্তি কোন ক্রমেই সঙ্গত হইতে পারে না। বিচারকালে বিচার্য্য বিষয়টী সিদ্ধ বলিয়া ধরিয়া লওয়ার অনৌচিত্য বুঝাইয়া দিতে হয় না। তাহা সকলেই অনায়াসে বুঝিতে পারেন। কেবল তাহাই নহে। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে প্রকারান্তরে ইতরেতরাশ্রয় দোষও অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে। কারণ, ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ না হইলে প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রান্তিত্ব সমর্থন করা যাইতে পারে না। কেননা বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তি দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রগত্ব সমর্থিত হয়। ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ না হইলে সদৃশ ক্ষণ পরম্পরার উৎপত্তিই বলা যাইতে পারে না। সুতরাং স্পষ্ট দেখা যাইতেছে যে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ না হইলে প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রমত্ব সমর্থন করিতে পারা যায় না। পক্ষান্তরে প্রত্যভিজ্ঞার ভ্রান্তিত্ব সমর্থিত না হইলে ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। এইরূপে ইতরেতরাশ্রয় দোষ অপরিহার্য্য হইয়া পড়ে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে সৈবেয়ং দীপশিখা, নহবামী [illegible]: ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক, অতএব সোয়ং [illegible]: ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞাও ভ্রমাত্মক। তাঁহাদের এ কল্পনাও নিতান্ত অসঙ্গত। একটী প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক হইয়াছে বলিয়া সকল প্রত্যভিজ্ঞাই ভ্রমাত্মক হইবে, এতদপেক্ষা অসঙ্গত কল্পনা হইতে পারে না। একটী মনুষ্য কৃষ্ণবর্ণ বলিয়া সকল মনুষ্যই কৃষ্ণবর্ণ হইবে, শুক্তিকাতে রজত-জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইয়াছে বলিয়া সত্যরজতে রজত জ্ঞানও ভ্রমাত্মক হইবে, এতাদৃশ কল্পনা অপেক্ষা উক্ত কল্পনা অধিক মূল্যবান্ নহে। তাদৃশ কল্পনা অর্থাৎ সকল মনুষ্যের কৃষ্ণবর্ণত্ব কল্পনা এবং সকল রজতজ্ঞানের ভ্রমত্ব কল্পনা বৌদ্ধাচার্য্যেরাও করিতে সাহস করেন না। কেবল অনন্যগতি হইয়াই তাঁহারা প্রত্যভিজ্ঞামাত্রের ভ্রমত্ব কল্পনা করিতে বাধ্য হইয়াছেন। এ বিষয়ে আর কি বলা যাইতে পারে। তাঁহাদের বিবেচনা করা উচিত যে প্রত্যভিজ্ঞা মাত্রই ভ্রমাত্মক হইতে পারে না। কোন প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক হইলে বুঝিতে হইবে যে কোন প্রত্যভিজ্ঞা প্রমাত্মক হইবে। ভ্রম ও প্রমা পরস্পর প্রতিদ্বন্দ্বী বা প্রতিযোগী শব্দ। দোষ ভ্রমের এবং গুণ প্রমার জনক। গুণ ও দোষের নির্ণয়ও একপ্রকার পরস্পর সাপেক্ষ। যেখানে গুণ থাকিবে, সেখানে দোষ থাকিতে পারে না। যেখানে দোষ থাকে সেখানে গুণ থাকে না। কোন জ্ঞান ভ্রমাত্মক হইলেই বুঝিতে হইবে যে কোন জ্ঞান প্রমাত্মক হইবে। প্রত্যভিজ্ঞা কোন স্থানে প্রমাত্মক না

হইলে উহাকে ভ্রমাত্মক বলাই যাইতে পারে না। একটী উদাহরণ প্রদর্শিত হইতেছে।

কণাদের মতে একত্বাদি গুণ দ্রব্যবৃত্তি, উহা গুণাদি বৃত্তি নহে। তাঁহার মতে দ্রব্যে একত্ব প্রতীতি যথার্থ, গুণাদিতে একত্ব প্রতীতি ভাক্ত। গুণাদির ন্যায় দ্রব্যেও একত্ব প্রতীতি কেন ভাক্ত বলা যাইতে পারে না, এই আশঙ্কার উত্তরে কণাদ বলিয়াছেন যে কোন স্থানে একত্ব প্রতীতি যথার্থ না হইলে গুণাদিতে একত্ব প্রতীতি ভাক্ত এরূপ সিদ্ধান্ত করা যাইতে পারে না। কণাদের সূত্রটী এই—

एकत्वाभावाद्भक्तिस्तु न विद्यते।

অর্থাৎ কোন স্থানে একত্বপ্রতীতি যথার্থ না থাকিলে, স্থানান্তরে উহা ভাক্ত হইতে পারে না। বৌদ্ধ মতে কিন্তু কোন প্রত্যভিজ্ঞাই যথার্থ বা প্রমা হইবার উপায় নাই। কারণ, প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা বস্তুর পূর্ব্বাপরক্ষণসম্বন্ধ বা স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন হয়। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক, কোন পদার্থেরই পূর্ব্বাপরক্ষণসম্বন্ধ বা স্থায়িত্ব নাই। সুতরাং তাঁহাদের মতে সকল প্রত্যভিজ্ঞাই ভ্রমাত্মক। নৈয়ায়িক প্রভৃতি আচার্য্যদিগের মতে सैवेयं दीपशिखा, त एवामी केशाः ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞাও নিতান্ত ভ্রমাত্মক নহে। ঐ সকল প্রত্যভিজ্ঞা সাজাত্যাবলম্বিনী। দীপশিখা ব্যক্তির নানাত্ব এবং ছিন্ন কেশ ও অভিনবোৎপন্ন কেশের ভেদ দৃঢ়তর প্রমাণ দ্বারা নিশ্চিত হয় বলিয়া सैवेयं दीपशिखा, त एवामी केशाः ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা ব্যক্তির অভেদ

বুঝাইতে পারে না। কিন্তু পূর্ব্বাপর ব্যক্তির সমান-জাতীয়ত্ব অনায়াসে বুঝাইতে পারে। অর্থাৎ সৈবেয়ং দীপ-শিখা, সএবামী কেশাঃ এই প্রত্যভিজ্ঞার এরূপ [illegible] যে পূর্ব্বাপর দীপশিখা এবং ছিন্ন ও পুনরুৎপন্ন কেশ অভিন্ন বা এক ব্যক্তি। উহার অর্থ এই যে পূর্ব্বাপর দীপশিখা এবং ছিন্ন ও পুনরুৎপন্ন কেশ সমান জাতীয়। বিশ্বনাথ পঞ্চানন বলেন যে—

তদেবৌষধমিত্যাদৌ সজাতীয়েপি দর্শনাৎ।

অর্থাৎ চৈত্র যে ঔষধ প্রস্তুত করিয়াছিল, মৈত্রেও সেই ঔষধ প্রস্তুত করিয়াছে। এস্থলে চৈত্রের প্রস্তুত ঔষধ এবং মৈত্রের প্রস্তুত ঔষধ এক নহে, সমানজাতীয়। এইরূপে সজাতীয় বিষয়েও প্রত্যভিজ্ঞা দেখা যাইতেছে। প্রত্যভিজ্ঞা সমান ব্যক্তি বিষয় না হইয়া সমান জাতীয় বিষয় হইলে তাহাকে ভ্রমাত্মক বলা যাইতে পারে না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা কিন্তু, প্রত্যভিজ্ঞা সমানজাতীয় বিষয়ক, ইহা বলিতে পারেন না। অর্থাৎ উক্ত প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় সমানজাতীয়ত্ব, এই জন্য তদ্দ্বারা ব্যক্তির একত্ব প্রতিপন্ন হইতেছে না, অতএব উহা ক্ষণভঙ্গবাদের বিরোধী নহে, বৌদ্ধাচার্য্যদিগের এ কথা বলিবার উপায় নাই। কেননা উক্ত প্রত্যভিজ্ঞা সমান জাতীয় বিষয়ক, ইহা স্বীকার করিলে জাতির স্থায়িত্ব স্বীকার করিতে হয়। কারণ, পূর্ব্বাপর দীপশিখাতে এবং ছিন্ন পুনরুৎপন্ন কেশে একটী জাতি না থাকিলে উহা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে না। বৌদ্ধ মতে সকল পদার্থই ক্ষণিক। তাঁহাদের মতে

স্থায়ী পদার্থ আদৌ নাই। এখন প্রত্যভিজ্ঞার অনুরোধে জাতির স্থায়িত্ব স্বীকার করিলে ক্ষণভঙ্গবাদ বিচূর্ণিত [illegible] সন্দেহ নাই। আরও বিবেচনা করা উচিত যে [illegible]বলে যেমন জাতির স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন হয় সেইরূপ [illegible] ব্যক্তিরও স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন হইতে পারে। [illegible] প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা বস্তুর স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় তদ্বিষয়ে [illegible]। প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা সহজত ব্যক্তির স্থায়িত্বই [illegible] হয়। যে স্থলে বলবৎ প্রমাণ দ্বারা ব্যক্তির [illegible] নির্ধারিত হয় সেই স্থলে উহা ব্যক্তির স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন না করিয়া জাতির স্থায়িত্ব প্রতিপন্ন করে। সুধীগণ এ স্থলে **সবিশেষণে বিধিনিষেধৌ বিশেষণমুপসংক্রামতঃ সতি বিশেষ্যে বাধে** এই ন্যায়টী স্মরণ করিবেন।

অতএব প্রত্যক্ষাত্মক প্রত্যভিজ্ঞার সহিত বিরোধ হয় বলিয়া সন্দেহাস্পদ ক্ষণিকত্বানুমান অপ্রমাণ বা বাধিত হইবে, এ কথা বলিলে কোন রূপ অসঙ্গতি হইতেছে না। সত্য বটে যে প্রত্যক্ষ ও অনুমানের বিরোধ স্থলে প্রত্যক্ষ দ্বারা অনুমান বাধিত হয়, এ নিয়মের ব্যভিচার দেখিতে পাওয়া যায়। অলাত চক্র ভ্রম প্রত্যক্ষাত্মক হইলেও তাহা অনুমান দ্বারা বাধিত হয় এ বিষয়ে বিবাদ নাই। কিন্তু অলাত চক্র প্রত্যক্ষ হইলেও ভ্রমাত্মক সুতরাং দোষ জন্য। বৃহৎ [illegible] স্থানে ক্ষুদ্র অলাতের এক সময়ে অবস্থিতি কোন [illegible] হইতে পারে না। এই জন্য অলাত-চক্র-প্রত্যক্ষ যথার্থ নহে তাহা বুঝিতে পারা যায়। সুতরাং উহা প্রত্যক্ষাভাস মাত্র। অযথার্থ প্রত্যক্ষ বা প্রত্যক্ষাভাস অনায়াসেই অনুমান

দ্বারা বাধিত হইতে পারে। সোঽয়ং দেবদত্তঃ ইত্যাদি প্রত্যক্ষ অযথার্থ প্রত্যক্ষ বা প্রত্যক্ষাভাস নহে, তাহা কোন [illegible] অনুমান দ্বারা বাধিত হইতে পারে না। দেখা [illegible] যে প্রত্যক্ষ দ্বারা অনুমান বাধিত হইবেই, ইহা [illegible] নিয়ম নহে। প্রমাণের বলাবল ভাব বাধ্য-বাধকতার কারণ। অর্থাৎ বলবৎ প্রমাণ বাধক ও দুর্ব্বল প্রমাণ বাধিত হয়। বলিয়া রাখা ভাল যে বেদান্তমতের অনেক স্থলে অনুমান দ্বারা প্রত্যক্ষের বাধ অঙ্গীকৃত হইয়াছে। কিন্তু ক্ষণিকত্বের অনুমান দুর্ব্বল বলিয়া বলবৎ প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা তাহা বাধিত হইবে সন্দেহ নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের আর একটী আপত্তি এই যে, যে প্রত্যভিজ্ঞাবলে ক্ষণিকত্ব নিরাকৃত হইতেছে, সেই প্রত্যভিজ্ঞার স্বরূপ নির্ণীত হওয়া সঙ্গত। সোঽয়ং দেবদত্তঃ ইহা একটী প্রত্যভিজ্ঞা। সোঽয়ং এস্থলে দুইটী বিষয় প্রতিভাত হইতেছে। একটী বিষয় সঃ, অপরটী বিষয় অয়ং। এখন বিবেচনা করা উচিত যে সোঽয়ং ইহা একটী জ্ঞান, অথবা দুইটী জ্ঞান? দুইটী জ্ঞান হইলে বলিতে হয় যে সঃ এই জ্ঞানটী পূর্ব্বানুভূত বিষয়ের স্মরণ, এবং অয়ং এই জ্ঞানটী বর্ত্তমান বিষয়ের প্রত্যক্ষ। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে স্থিরচিত্তে পর্য্যালোচনা করিলে, সোঽয়ং ইহা একটী জ্ঞান, এরূপ বলা যাইতে পারে না। কারণ, সঃ এই অংশ পূর্ব্বানুভূত বিষয়ক, অয়ং এই অংশ বর্ত্তমানানুভব দ্যোতক। নরসিংহ যেমন আংশিক নর এবং আংশিক সিংহ। বস্তুগত্যা তিনি নরও নহেন সিংহও নহেন। তিনি এক অভিনব প্রাণী। সেইরূপ

সোঽয়ং এই জ্ঞানও আংশিক স্মৃত্যাত্মক আংশিক অনুভবাত্মক। উহাকে স্মৃতিও বলা যায় না, অনুভবও বলা যায় না। [illegible] জ্ঞান হইলে উহাকে এক অভিনব জ্ঞান বলিতে হয়। [illegible] উহাকে একটী জ্ঞান বলিয়াই ধরিয়া লওয়া হয়, তাহা হইলেও এই অদ্ভুত জ্ঞানের কারণ বিষয়ে মনোযোগ করা আবশ্যক। কার্য্যমাত্রেরই কারণ আছে। কারণ ভিন্ন কোন কার্য্য হয় না। এখন প্রশ্ন হইতেছে যে ঐ অদ্ভুত জ্ঞানের কারণ কে হইবে? সোঽয়ং এই জ্ঞানে দুইটী কারণের কার্য্য দেখা যাইতেছে। সঃ এই অংশে পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারের কার্য্যকারিতা প্রতীত হইতেছে। অয়ং এই অংশে ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার উপলব্ধ হইতেছে। কিন্তু সোঽয়ং এই জ্ঞানের কারণ কাহাকে বলা হইবে? পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কার উহার কারণ, ইহা বলা যাইতে পারে না। কারণ, অয়ং এই অংশে পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারের কোনও সামর্থ্য নাই। অর্থাৎ পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কার অয়ং ইত্যাকার জ্ঞান জন্মাইতে পারে না। সুতরাং পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কার সোঽয়ং এই জ্ঞানের কারণ হইতে পারে না। ইন্দ্রিয়, অয়ং এই অংশের কারণ হইলেও সঃ এই অংশের কারণ হইতে পারে না। অতএব সোঽয়ং এই জ্ঞান ইন্দ্রিয় জন্য, ইহাও বলিবার উপায় নাই। যদি বলা হয় যে কেবল সংস্কার বা কেবল ইন্দ্রিয় সোঽয়ং এই জ্ঞান উৎপাদনে অসমর্থ হইলেও সংস্কার সহিত ইন্দ্রিয় তাদৃশ জ্ঞান উৎপাদন করিতে পারে। অতএব সংস্কার সহিত ইন্দ্রিয় দ্বারাই সোঽয়ং এই জ্ঞান সমুৎপন্ন হইবে।

তাহা হইলে বক্তব্য এই যে সংস্কার স্মৃতিমাত্রের হেতু, এবং ইন্দ্রিয় অনুভবমাত্রের হেতু অর্থাৎ স্মৃতির উৎপাদন বিষয়ে সংস্কারের এবং অনুভবের উৎপাদনে কেবল ইন্দ্রিয়ের সামর্থ্য অবধৃত হইয়াছে, এবং তাহা উভয়বাদি-সিদ্ধ। কিন্তু তাহারা মিলিত হইয়া এক অদ্ভুত জ্ঞানের উৎপাদন করিবে, ইহা নিতান্ত অদৃষ্টচর ও অশ্রুতপূর্ব্ব। যিনি তাদৃশ অদ্ভুত কল্পনা করিতে অগ্রসর হইবেন, তাঁহাকেই তাহার প্রমাণ প্রদর্শন করিতে হইবে। তাদৃশ কল্পনার কোন প্রমাণ নাই, সুতরাং তাহা গ্রহণীয় হইতে পারে না। স্মৃতি ও অনুভব ভিন্ন ভিন্ন জাতীয় জ্ঞান। ভিন্ন ভিন্ন কার্য্যের কারণ মিলিত হইযা উভয় জাত্যাক্রান্ত এক কার্য্যের উৎপাদন করিবে, জগতে ইহার দৃষ্টান্ত অসম্ভব। মৃত্তিকা ঘটের কারণ এবং তন্তু পটের কারণ ইহা দেখিতে পাওযা যায। কিন্তু মৃত্তিকা ও তন্তু এই উভয় মিলিত হইয়া ঘটপটাত্মক অভিনব কার্য্যের উৎপাদন করে, ইহা কুত্রাপি দৃষ্ট হয় না। কেবল ইন্দ্রিয়ই প্রত্যভিজ্ঞা উৎপাদন করিবে ইহাও বলা যাইতে পারে না, তাহা পূর্ব্বেই প্রতিপন্ন হইয়াছে। ইন্দ্রিয় তাৎকালিক সন্নিহিত বিষয় গ্রহণেই সমর্থ, তদ্দ্বারা অতীত কালিক, বস্তুগ্রাহিণী প্রত্যভিজ্ঞা সমুৎপন্ন হইবে, ইহা আশ্চর্য্যের বিষয় বটে! ফলত যদি এই প্রত্যভিজ্ঞা একটী জ্ঞান হইলে অবশ্য তাহার কারণ নির্দ্দেশ করিতে হয়। তাহার কোন কারণ নির্দ্দেশ করিতে পারা যায় না। এই সকল বিবেচনা করিয়া বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে,

যাঁহারা প্রত্যভিজ্ঞাবলে ক্ষণিকত্বের অপলাপ করিতে চাহেন, তাঁহাদিগকে বাধ্য হইয়া স্বীকার করিতে হইতেছে যে [illegible] এই প্রত্যভিজ্ঞা একটী জ্ঞান নহে। উহা দুইটী জ্ঞান। সঃ এই অংশ স্মরণাত্মক, অয়ং এই অংশ অনুভবাত্মক। যাহা স্মৃত হইতেছে, তাহা স্মরণের, এবং যাহা অনুভূত হইতেছে, তাহা অনুভবের বিষয়। যাহা স্মৃত হইতেছে এবং যাহা অনুভূত হইতেছে, তদুভয় যে এক [illegible] এরূপ একটী তৃতীয় জ্ঞান দৃষ্ট হইতেছে না। ঘটের [illegible] এবং পটের অনুভব নিরন্তর ভাবে সমুৎপন্ন হইলেও যেমন তাহারা এক বিষয়ক হয় না। ঘটের স্মরণের এবং পটের অনুভবের বিষয় ভিন্ন ভিন্ন হইয়া থাকে, সেইরূপ সঃ এই স্মরণ এবং অয়ং এই অনুভব নিরন্তর ভাবে সমুৎপন্ন হইলেও তাহাদের বিষয় ভিন্ন ভিন্ন হইবে, উহাদের বিষয় এক হইতে পারে না। অতএব পূর্ব্বাপর কালে বস্তুর একত্ব অর্থাৎ বস্তুর স্থায়িত্ব প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতেছে না। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞা দ্বারা ক্ষণিকত্বের অনুমান বাধিত হইবে, ইহা নিতান্ত অবিবেচকের কথা।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের এই আপত্তির প্রতি মনোযোগ করিলে সুধীগণ অকপটে স্বীকার করিবেন যে তাঁহাদের বুদ্ধির যথেষ্ট প্রশংসা করিতে হয়। কেবল এই আপত্তি বলিয়া নহে। তাঁহারা যে সকল তর্ক করিয়াছেন, তাহাতে তাঁহাদের বুদ্ধিমত্তা, সূক্ষ্মদর্শিতা, তর্কশক্তি এবং পাণ্ডিত্যের প্রচুর পরিচয় পাওয়া যায়। কিন্তু দুঃখের সহিত ইহাও বলিতে হয়, যে, তাঁহারা জগতের অনুভবের বিরুদ্ধে

দণ্ডায়মান হইয়াছেন বলিয়া তাদৃশ কৃতকার্য্যতা লাভ করিতে পারেন নাই। তাহা না পারুন, কিন্তু তাঁহাদের অসাধারণ পাণ্ডিত্য আছে, গুণজ্ঞ অপক্ষপাতী ব্যক্তি তাহা স্বীকার না করিয়া পারিবেন না।

সে যাহা হউক্। তাঁহারা প্রত্যভিজ্ঞার বিরুদ্ধে যে আপত্তির অবতারণা করিয়াছেন, সংক্ষেপে তাহার উত্তর প্রদত্ত হইতেছে। স্বীয় এই প্রত্যভিজ্ঞা জ্ঞানদ্বয়াত্মক নহে। উহা একটী জ্ঞান। অভিনিবেশ সহকারে চিন্তা করিলে সকলেই ইহা স্বীকার করিবেন। ঐ জ্ঞান অতীতকালিক ও বর্ত্তমানকালিক এক বস্তু বা এক বিষয় অবলম্বনে সমুদ্ভূত হইয়াছে, ইহাও সকলেই স্বীকার করিবেন। পূর্ব্বাপর কালস্থায়ী এক বস্তু প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইলে বস্তুর স্থায়িত্ব প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতেছে, ইহা সকলেই বুঝিতে পারিতেছেন। যাহা সকলে অনুভব করেন, তাহার বিরুদ্ধে তর্কের অবতারণা করা বা তর্কবলে তাহাকে উড়াইয়া দিবার চেষ্টা করা কিছুতেই সফল হইতে পারে না। আমি পরিষ্কার ভাবে বুঝিতেছি যে আমি গুরুর নিকট অধ্যয়ন করিয়া যৎকিঞ্চিৎ শাস্ত্র অবগত হইয়াছি। এবং কৃষিকার্য্যাদি দ্বারা কায়ক্লেশে জীবিকানির্ব্বাহ করিতেছি। গৃহ নির্ম্মাণ করিয়া তাহাতে বাস করিতেছি। বৌদ্ধাচার্য্যেরা তর্ক দ্বারা বুঝাইতে চাহিবেন যে তুমি অধ্যয়ন কর নাই, তুমি শাস্ত্র অবগত হও নাই তুমি কৃষিকার্য্য কর নাই, তুমি গৃহ নির্ম্মাণ কর নাই। তাঁহারা বুঝাইতে চাহিবেন যে তোমার পূর্ব্ববর্ত্তী একজন অধ্যয়ন

করিয়াছে অপর জন শাস্ত্র অবগত হইয়াছে, একজন কৃষিকার্য্য করিয়াছে তুমি তাহার ফল ভোগ করিতেছ। কাষ্ঠাদি আহরণ পূর্ব্বক গৃহ নির্মাণ করিয়া তুমি তাহাতে বাস করিতেছ ইহা তোমার ভ্রম। তুমি ক্ষুধিত হইয়া ভোজন করিয়া তৃপ্ত হইয়াছ, ইহা তোমার ভ্রম। তোমার পূর্ব্ববর্ত্তী এক জন কাষ্ঠাহরণ করিয়াছে অপর জন গৃহ নির্মাণ করিয়াছে তুমি তাহাতে বাস করিতেছ। তোমার পূর্ব্ববর্ত্তী এক জন ক্ষুধিত হইয়াছে অপর জন ভোজন করিয়াছে তুমি তৃপ্ত হইয়াছ। কেবল তাহাই নহে, যে কাষ্ঠ আহৃত হইয়াছে সে কাষ্ঠ দ্বারা গৃহ নির্মিত হয় নাই। অপর কাষ্ঠ দ্বারা গৃহ নির্মিত হইয়াছে। যে গৃহ নির্মিত হইয়াছিল, এ সে গৃহ নহে ইত্যাদি। কিন্তু তাহারা বুঝাইতে চাহিলেও লোকে কিছুতেই উহা বুঝিবে না। সোঽয়ং ইহা একটী জ্ঞান উহা জ্ঞানদ্বয় নহে, ইহা সর্ব্বজনীন অনুভবসিদ্ধ। সোঽয়ং ইত্যাকার একটী জ্ঞানের কারণ নির্ণয় করিতে পারা যায় না। অতএব উহা একটী জ্ঞান নহে দুইটী জ্ঞান, এ সিদ্ধান্ত নিতান্ত অসঙ্গত। সোঽয়ং এই অনুভব সর্ব্বজন প্রসিদ্ধ। তদ্বিষয়ে বিবাদ নাই। তদ্দ্বারাই ক্ষণভঙ্গবাদ নিরাকৃত হয়। তাহার কারণ নির্ণয় করিতে না পারিলেও ঐ অনুভবের অপলাপ করা যাইতে পারে না। ঐ অনুভব বলেই ক্ষণভঙ্গবাদ প্রত্যাখ্যাত হইবে। তাহার কারণ নির্ণয় করার সহিত ক্ষণভঙ্গবাদ নিরাশের কোন সম্বন্ধ নাই। কারণ নির্ণয় করিতে না পারিলে বুদ্ধির দৌর্ব্বল্য প্রকাশ পায় বটে, কিন্তু তা বলিয়া নিজের

অনুভবকে কেহ পদ দলিত করিতে পারে না। বৈদ্যুতিক বার্ত্তা মুহূর্ত্ত মধ্যে সহস্র যোজনান্তরে নীত হয়। কি কারণে ঐরূপ হয়, তাহা নির্ণয করিতে না পারিলেও বৈদ্যুতিক বার্ত্তা অল্প সময়ে বহু দূরে নীত হয়, তাহা কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। সেইরূপ প্রত্যভি-জ্ঞার কারণ নির্ণয করিতে না পারিলেও প্রত্যভিজ্ঞা অস্বীকার করিতে পারা যায না।

পূর্ব্বাচার্য্যেরা প্রত্যভিজ্ঞার কারণ নিরূপণ করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন, **সোঽয়ং** এই জ্ঞানে **সঃ** এবং **অয়ং** এই উভয়ের সামাধিকরণ্য প্রতিভাত হইতেছে। ভিন্ন ভিন্ন পদার্থের সামানাধিকরণ্য হইতে পারে না। ঘট ও পট ভিন্ন ভিন্ন পদার্থ। কোন কালেই তাহাদের সামানাধিকরণ্য হয না। **সোঽয়ং** এস্থলে সামানাধিকরণ্য থাকায **সঃ** এবং **অয়ং** এই উভয অংশ এক পদার্থের অবদ্যোতক হইবে। তাহা হইলে **সোঽয়ং** ইহা যে একটা জ্ঞান, তদ্বিষযে সন্দেহ হইতে পারে না। সুতরাং **সোঽয়ং** ইহা দুইটী জ্ঞান কি একটী জ্ঞান এরূপ প্রশ্নই হইতে পারে না। **ঘটোঽয়ং** এই জ্ঞান যেমন স্বভাবত এক-বিষযক, সেইরূপ **সোঽয়ং** এই জ্ঞানও স্বভাবত এক-বিষয়ক। উহা নিরন্তরোৎপন্ন ঘট জ্ঞান ও পট স্মরণের ন্যায় ভিন্ন-বিষয়ক নহে বা জ্ঞানদ্বয় নহে। **সোঽয়ং এই এক** জ্ঞানের কারণ কি, এ প্রশ্নও নিরর্থক। কেননা, **সোঽয়ং** এই [illegible] পদার্থের স্থায়িত্ব সাধক, তাহার কারণ পদার্থের স্থায়িত্ব সাধক নহে। পদার্থের স্থায়িত্ব সাধক **সোঽয়ং** ইত্যাকার জ্ঞান যখন অনুভূত হইতেছে,

তখন ক্ষণভঙ্গবাদ নিরাকৃত হইতেছে সন্দেহ নাই। সুতরাং তাহার কারণ নিরূপণের প্রসঙ্গ অনাবশ্যক। কারণ নিরূপণ করাও নিতান্ত দুর্ঘট নহে। কারণ ভিন্ন কার্য্য হইতে পারে না। যখন কার্য্য প্রতীত হইতেছে, তখন অবশ্যই তাহার কারণ আছে, ইহা সহজ বোধ্য। সংস্কার-সহকৃত ইন্দ্রিয়ই প্রত্যভিজ্ঞার কারণ। কেবল সংস্কার স্মরণের কারণ, কেবল ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের কারণ, ইহা দর্শনাধীন স্বীকার করা হইয়াছে। অর্থাৎ সংস্কার থাকিলে স্মরণ হয় সংস্কার না থাকিলে স্মরণ হয় না, এবং ইন্দ্রিয় থাকিলে প্রত্যক্ষ হয় ইন্দ্রিয় না থাকিলে প্রত্যক্ষ হয় না, ইহা দেখা যাইতেছে বলিয়াই সংস্কার স্মরণের এবং ইন্দ্রিয় প্রত্যক্ষের কারণ রূপে অঙ্গীকৃত হইয়াছে। যদি তাহাই হইল, তবে সংস্কার ও ইন্দ্রিয় থাকিলে প্রত্যভিজ্ঞা হয় এবং সংস্কার ও ইন্দ্রিয় না থাকিলে প্রত্যভিজ্ঞা হয় না, ইহাও দেখা যাইতেছে বলিয়া সংস্কার সহকৃত ইন্দ্রিয় প্রত্যভিজ্ঞার কারণ রূপে অঙ্গীকৃত হওয়া উচিত। কেবল ইন্দ্রিয় প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হয় না সত্য, কিন্তু সংস্কার সহকৃত ইন্দ্রিয় প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হইবার বাধা নাই। সহকারি-কারণান্তর সহকারে কারণের কার্য্যান্তর উৎপাদন করিবার সামর্থ্যের অপলাপ করিতে পারা যায় না। দেখিতে পাওয়া যায় যে শুক্ল তন্তু শুক্ল পটের, নীল তন্তু নীল পটের, লোহিত তন্তু লোহিত পটের কারণ। কিন্তু শুক্ল তন্তু, নীল তন্তু ও লোহিত তন্তু মিলিত হইয়া চিত্র পটের কারণ হইতেছে। অতএব হরিদ্রা ও চূর্ণ

মিলিত হইয়া যেমন লৌহিত্যের কারণ হয়, সেইরূপ সংস্কার ও ইন্দ্রিয় মিলিত হইয়া প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হইবে, ইহাতে সন্দেহ করিবার কোন হেতু নাই। সত্য বটে, মৃত্তিকা ঘটের এবং তন্তু পটের কারণ। কিন্তু মৃত্তিকা ও তন্তু মিলিত হইয়া একটী কার্য্য উৎপাদন করিয়াছে, ইহা দৃষ্ট হয় না। দৃষ্ট হয় না বলিয়াই মৃত্তিকা ও তন্তু মিলিত হইয়া কোন কার্য্যের কারণ হয় না, ইহা অবধারণ করিতে পারা যায়। প্রকৃত স্থলে প্রত্যভিজ্ঞারূপ কার্য্য পরিদৃষ্ট হইতেছে বলিয়া তাহাব অপলাপ করিতে পারা যায় না। কঠিনী ও হরিতাল মিলিত হইয়া লৌহিত্যের উৎপাদন করে না বলিয়া চূর্ণ ও হরিদ্রা মিলিত হইয়াও লৌহিত্যের উৎপাদন করিবে না ইহা কল্পনা করা অসঙ্গত। যে কারণের যে কার্য্যের প্রতি সামর্থ্য অবধৃত হইয়াছে দৃষ্টান্ত বলে তাহার অপলাপ করা যাইতে পারে না। কার্য্যকারণভাব অন্বয় ব্যতিরেক-গম্য। যে কারণের ও যে কার্য্যের অন্বয় ব্যতিবেক পরিদৃষ্ট হয়, তাহাদের কার্য্যকারণভাব অস্বীকার করিবার উপায় নাই। অন্যত্র এরূপ দৃষ্ট হয় না, এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। যেখানে দৃষ্ট হয় না সেখানে কার্য্যকারণভাব নাই, যেখানে দৃষ্ট হয় সেখানে কার্য্যকারণভাব আছে, এইরূপ অবধারণ করাই উচিত।

প্রত্যভিজ্ঞার কারণ নিরূপিত হইল। এখন কিরূপ বস্তু প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়, তাহা নিরূপণ করা যাইতেছে। প্রত্যভিজ্ঞার প্রতি মনোযোগ করিলে বুঝা যাইবে যে

অতীতকালবিশিষ্ট বর্ত্তমানকালাবচ্ছিন্ন দেবদত্তাদি পদার্থ প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়রূপে ভাসমান হয়। স্বীয় এতদ্দ্বারা ইহাই প্রতিপন্ন হয়, যে, যে পূর্ব্বে ছিল, সে এখনও রহিয়াছে। অতএব অতীতকালবিশিষ্ট বস্তু বর্ত্তমান রূপে প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়, তাহাতে সন্দেহ থাকিতেছে না। আপত্তি হইতে পারে যে অতীতকাল ও বর্ত্তমানকাল পরস্পর-বিরুদ্ধ। পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় এক বস্তুতে থাকিতে পারে না। এই জন্য কালভেদে বস্তুর ভেদ স্বীকার করিতে হয়। এ আপত্তি অকিঞ্চিৎকর। কারণ, পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় এক বস্তুতে এক সময়ে থাকিতে পারে না। কিন্তু কালভেদে এক বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয় থাকিবার কোন বাধা নাই। শ্যাম ও লৌহিত্য পরস্পর-বিরুদ্ধ। কিন্তু ঘটাদি বস্তু অগ্নি পক্ক হইবার পূর্ব্বে শ্যাম ও অগ্নি পক্ক হইলে লোহিত হয়, ইহা সকলেই অবগত আছেন। স্থিতি ও গতি পরস্পর বিরুদ্ধ পদার্থ। পরন্তু কালভেদে সকল প্রাণীতেই স্থিতি ও গতির সমাবেশ দেখিতে পাওয়া যায়। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। যে ঘট পূর্ব্বে শ্যামবর্ণ ছিল তাহাই এখন লোহিতবর্ণ হইয়াছে। যে আমি পূর্ব্বে স্থিত বা উপবিষ্ট ছিলাম, সেই আমি এখন গমন করিতেছি ইত্যাদি প্রতীতির ন্যায় যে দেবদত্তকে পূর্ব্বে দেখিয়াছিলাম, সেই দেবদত্তকে এখন দেখিতেছি—ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞা নির্ব্বিরোধে সমুৎপন্ন হইতে পারে। প্রশ্ন হইতে পারে যে প্রত্যভিজ্ঞাকালে অতীতকাল নাই? সুতরাং তাহা

প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে না। কেননা, অতীতকাল ত বর্ত্তমান নাই। প্রত্যভিজ্ঞা সংস্কার সহকৃত ইন্দ্রিয়ের কার্য্য। ইন্দ্রিয় কিন্তু বর্ত্তমান-বস্তু-গ্রাহি। প্রত্যভিজ্ঞার প্রতি মনোযোগ করিলে এ প্রশ্ন উঠিতে পারে না। কারণ, ভূতকাল বা অতীতকাল যদি বর্ত্তমানরূপে প্রতিভাত হইত, তাহা হইলে উক্ত প্রশ্ন সঙ্গত হইত। তাহা ত হয় না। ভূতকাল ভূতরূপেই প্রতিভাত হইতেছে। অর্থাৎ ভূতকাল ভূতরূপে, বর্ত্তমানকাল বর্ত্তমানরূপে, এবং উভয়-কালানুগত ধর্ম্মী বা বস্তু প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়রূপে প্রতিভাত হইতেছে। যদিও ভূতকাল এখন নাই, তথাপি ভূত-কালাবচ্ছিন্ন বস্তু এখনও রহিয়াছে বলিয়া প্রত্যভিজ্ঞা হইবার কোন বাধা নাই। ভূতকাল বস্তুর অবচ্ছেদক হইতে পারে না, এ কথাও অসঙ্গত। কারণ, সোঽয়ং এই স্থলে ভূতকাল অবচ্ছেদকরূপে প্রতীত হইতেছে। আপত্তি হইতে পারে যে ভূতকাল এখন বিদ্যমান নাই। অতএব ভূতকালবিশিষ্ট বস্তুও ইন্দ্রিয-জন্য-প্রতীতির বিষয় হইতে পারে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে কদাচিৎ ভূতকাল বিশিষ্ট বস্তুও ইন্দ্রিয় জন্য প্রতীতির বিষয় হইয়া থাকে। ঘটাদিগত শত সংখ্যার জ্ঞান হয় এ বিষয়ে বিবাদ নাই। বহু ঘট এক স্থলে থাকিলে তাহার গণনা করিয়া এখানে এক শত ঘট আছে ইহা সকলেই বলিয়া থাকেন। সেখানে পূর্ব্বাবলোকিত ঘটাদি, শত সংখ্যা জ্ঞানের হেতু হয় সন্দেহ নাই। সেইরূপ অতীতকাল সম্বন্ধও বস্তুর বিশেষণ হইয়া সোঽয়ং এই প্রত্যভিজ্ঞার হেতু হইতে পারে।

যদি বলা হয় যে পূর্ব্বাবলোকিত ঘটাদি শত সংখ্যা-জ্ঞান কালেও বিদ্যমান থাকে বলিয়া তাহারা শত সংখ্যা জ্ঞানের কারণ হইতে পারে। কিন্তু অতীতকাল সম্বন্ধ প্রত্যভিজ্ঞা কালে বিদ্যমান থাকে না, সুতরাং তাহা প্রত্যভিজ্ঞার কারণ হইতে পারে না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে অন্ত্যসংখ্যা জ্ঞানকালে পূর্ব্বদৃষ্ট সংখ্যেয় বিদ্যমান না থাকিয়াও তাহা অন্ত্যসংখ্যা জ্ঞানের কারণ হয়, এরূপ দৃষ্টান্তেরও অসদ্ভাব নাই। অমুক ব্যক্তি একশত আম্রফল ভক্ষণ করিয়াছে এরূপ প্রতীতি নিতান্ত বিরল নহে। এস্থলে ভক্ষিত নবনবতি সংখ্যক আম্রফল এবং ভক্ষ্যমাণ একটী আম্রফল গৃহীত হইয়া উহারা আম্রফল গত শতসংখ্যা-জ্ঞানের হেতু হইতেছে। অথচ ভক্ষিত আম্রফল গুলি শতসংখ্যা গ্রহণ কালে বিদ্যমান নাই। অতীতকাল সংসর্গও তদ্রূপ প্রত্যভিজ্ঞার হেতু হইবে। কেননা, তৎকালে বিদ্যমান না থাকিলেও নবনবতি আম্রফলের ন্যায় অতীত-কাল সংসর্গও প্রতিভাসোপারূঢ় অর্থাৎ জ্ঞানগোচর হই-য়াছে। চন্দনে চক্ষুঃসংযোগ হইলে **সুরভি চন্দনং** অর্থাৎ সুগন্ধি চন্দন এইরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে। এস্থলে স্মৃতি দ্বারা উপস্থাপিত সৌরভ চন্দনে ভাসমান হয়। প্রকৃত স্থলেও চক্ষুঃসন্নিকৃষ্ট **অয়ং** পদার্থে স্মৃত্যুপনীত অতীতকাল সম্বন্ধ ভাসমান হইতে পারে। কোন কোন আচার্য্যের মতে প্রত্যভিজ্ঞা মানস বোধ। তাঁহাদের মতে পূর্ব্বানুভব জনিত সংস্কারবশত অতীতকালবিশিষ্টের স্মরণ এবং ইন্দ্রিয় দ্বারা বর্ত্তমানকালীন বস্তুর গ্রহণ সম্পন্ন হইলে **সোয়ং** ইত্যাকার

মানস বোধ সমুৎপন্ন এবং তাহাই প্রত্যভিজ্ঞা বলিয়া কথিত হয়। বিবরণোপন্যাসকার রামানন্দ সরস্বতীর মতে অতীত-কাল ও বর্ত্তমানকাল-রূপ-কালদ্বয়োপলক্ষিত বস্তুবিষয়ক জ্ঞানের নাম প্রত্যভিজ্ঞা। আপত্তি হইতে পারে যে তাহা হইলে সোঽহং এই আত্মবিষয়ক প্রত্যভিজ্ঞা হইতে পারে না। আত্মা স্বয়ং চিৎস্বরূপ, সুতরাং স্বপ্রকাশ। এই জন্য আত্মা জ্ঞানের বিষয় হইতে পারে না। আত্মা জ্ঞানের অবিষয় হইলে আত্মবিষয়ক প্রত্যভিজ্ঞা অর্থাৎ আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইবে, ইহা একান্ত অসম্ভব।

এতদুত্তরে বিবরণ-প্রমেয়-সংগ্রহকার বলেন যে কেবল আত্মা জ্ঞানের বিষয় না হইলেও অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে। যদি বলা হয় যে অন্তঃ-করণবিশিষ্ট আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় হইলে আত্মাতে কর্ম্মত্ব ও কর্ত্তৃত্বের বিরোধ উপস্থিত হয়। কেননা শুদ্ধচিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা হইতে পারে না বলিয়া অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মাই প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা ইহা অবশ্য স্বীকার করিতে হইতেছে। তাহা হইলে অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মা প্রত্যভি-জ্ঞার কর্ত্তা এবং অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয় বা কর্ম্ম। এইরূপে এক অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদাত্মার কর্ত্তৃত্ব ও কর্ম্মত্ব স্বীকার করিতে হইতেছে। এক ক্রিয়ার কর্ত্তৃত্ব ও কর্ম্মত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ। উহা এক বস্তুতে থাকিতে পারে না। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে সহজত এক বস্তুতে বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের সমাবেশ হয় না সত্য। পরন্তু উপাধি ভেদে এক বস্তুতেও বিরুদ্ধ ধর্ম্মদ্বয়ের সমাবেশ হইবার বাধা নাই।

তত্তদুপাধিবশত এক স্ফটিক মণিতে নীল লোহিতাদির সমাবেশ প্রত্যক্ষ দেখিতে পাওয়া যায়; পিতৃত্ব এবং পুত্রত্ব পরস্পর বিরুদ্ধ ধর্ম্ম হইলেও উপাধি ভেদে বা প্রতি-যোগি ভেদে এক ব্যক্তিতে উহার সমাবেশ হইয়া থাকে। দেবদত্ত, যজ্ঞদত্তের পুত্র এবং শিবদত্তের পিতা এরূপ প্রতীতি কেহই অস্বীকার করিতে পারেন না। নিরবচ্ছিন্ন আকাশ অপরিচ্ছিন্ন এবং ঘটাবচ্ছিন্ন আকাশ পরিচ্ছিন্ন। সেইরূপ অন্তঃকরণবিশিষ্টরূপে চিদাত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা এবং পূর্ব্বাপর কালবিশিষ্টরূপে প্রত্যভিজ্ঞার কর্ম্ম, এইরূপে উপাধি ভেদে উভয়ের সমাবেশ হইবার কিছুমাত্র বাধা নাই। বিবরণোপন্যাসকার বলেন যে চিদংশবিশিষ্ট-অন্তঃকরণরূপে আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার কর্ত্তা এবং পূর্ব্বাপর কালোপলক্ষিত জড়বিশিষ্ট অর্থাৎ অন্তঃকরণবিশিষ্ট চিদংশ রূপে আত্মা প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়। মীমাংসকাচার্য্য প্রভাকরের মতে প্রত্যভিজ্ঞার বিষয়রূপে স্থায়ী আত্মা সিদ্ধ হয় না। কেননা আত্মা অবিষয়। কিন্তু **स एवायं घटः** অর্থাৎ এ সেই ঘট ইত্যাদি প্রত্যভিজ্ঞার আশ্রয়রূপে স্থায়ী আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। **स एवायं** এই প্রত্যভিজ্ঞাতে কয়েকটী বিষয় পাওয়া যাইতেছে। **सः** ইহা পূর্ব্বকালীন বস্তুর স্মরণ **अयं** ইহা বর্ত্তমানকালীন বস্তুর অনুভব। পূর্ব্বকালীন বস্তুর স্মরণ বর্ত্তমানকালে হইতেছে। অতএব বর্ত্তমান-কালীন স্মরণ ও অনুভব দ্বারা তদাশ্রয়রূপে আত্মার বর্ত্তমানকালাবস্থায়িত্ব সিদ্ধ হইতেছে। পূর্ব্বে যাহা অনুভূত হয় না, বর্ত্তমানে তাহার স্মরণ হইতে পারে না।

এবং যিনি যাহা অনুভব করেন নাই তিনি তাহা স্মরণ করিতে সক্ষম হন না। অতএব ইদানীন্তন স্মরণ দ্বারা পূর্ব্ব-কালীন অনুভব এবং ঐ অনুভবের আশ্রয়রূপে পূর্ব্বকালেও আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। **মম সংবিদনং জাতং** অর্থাৎ আমার অনুভব হইয়াছিল এতদ্দ্বারাও তদাশ্রয়রূপে পূর্ব্বাপরকালীন আত্মা সিদ্ধ হইতেছে। বেদান্তমতে আত্মা যেরূপে প্রত্য-ভিজ্ঞার বিষয় হইতে পারে, তাহা পূর্ব্বেই বলিয়াছি। ফলত **সোঽহং** এই প্রত্যভিজ্ঞা অনুভব সিদ্ধ। কোন কালে ইহার বিসংবাদ হয় না বলিয়া তাহাকে ভ্রান্তি বলিবার উপায় নাই। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে **সোঽহং** ইহা এক জ্ঞান নহে জ্ঞানদ্বয়। সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার স্থায়িত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। ইহার উত্তর পূর্ব্বেই প্রদত্ত হইয়াছে। **সোঽহং** ইহা একটী জ্ঞান দুইটী জ্ঞান নহে ইহাও প্রতিপন্ন হইয়াছে। বৌদ্ধাচার্য্যেরা যেরূপ ব্যাখ্যা করুন না কেন, তাঁহাদেরও ঐরূপ জ্ঞান হইয়া থাকে সন্দেহ নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের বিবেচনা করা উচিত যে **সোঽহং** এবং **সোঽয়ং** ইত্যাদি স্থলে প্রত্যভিজ্ঞা ভ্রমাত্মক এবং উহা দুইটী জ্ঞান একটী জ্ঞান নহে সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার এবং বিষয়ের স্থায়িত্ব হইতে পারে না। তাঁহারা এইরূপ সিদ্ধান্ত করিলে বৈদিক আচার্য্যগণও বলিতে পারেন যে বৌদ্ধাচার্য্যদিগের অনুমত **বিজ্ঞানং ক্ষণিকং** ইহাও একটী জ্ঞান নহে উহাও **সোঽহং** জ্ঞানের ন্যায় দুইটী জ্ঞান। বৌদ্ধা-চার্য্যেরা যেমন বলেন যে **সোঽহং** এস্থলে **সঃ** ইহা একটী জ্ঞান এবং **অহং** ইহা একটা জ্ঞান সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার

স্থায়িত্ব সিদ্ধ হয় না। সেইরূপ বলিতে পারা যায় যে **বিজ্ঞানং ক্ষণিকং** এস্থলেও **বিজ্ঞানং** ইহা একটী জ্ঞান এবং **ক্ষণিকং** ইহা একটী জ্ঞান। সুতরাং তদ্দ্বারা বিজ্ঞানের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। তাঁহারা যদি বলেন যে আমরা বিজ্ঞানমাত্র বাদী, আমাদের মতে বিজ্ঞানের ক্ষণিকত্ব ধর্ম্মও বাস্তবিক নহে। তাহা হইলেও বলা যাইতে পারে যে তাঁহাদের মতে বিজ্ঞানমাত্রই বস্তুভূত, বস্তুগত্যা তাহার ক্ষণিকত্ব বা স্থায়িত্ব কোন ধর্ম্ম নাই। তাঁহারা বিজ্ঞানের অবাস্তবিক ক্ষণিকত্ব স্বীকার করিতেছেন মাত্র। কিন্তু অবাস্তবিক ক্ষণিকত্ব স্বীকার করিয়াই তাঁহারা জগতের বিরুদ্ধে সমুত্থিত হইতেছেন এবং জগৎকে ভ্রান্ত বলিতেছেন। তাঁহাদের মতে ক্ষণিকত্বও সত্য নহে। স্থায়িত্বও সত্য নহে। তাঁহাদের মতে যখন ক্ষণিকত্ব ও স্থায়িত্ব উভয়ই মিথ্যা। তখন মিথ্যাভূত ক্ষণিকত্বের প্রতি আগ্রহ প্রদর্শন বা পক্ষপাতের কোন হেতু দেখা যায় না। বরং তাঁহাদেরও বিজ্ঞানের অবাস্তবিক ক্ষণিকত্ব স্বীকার না করিয়া অবাস্তবিক স্থায়িত্ব স্বীকার করাই উচিত। কেননা **সোঽহং** ইত্যাদি অনুভব অনুসারে স্থায়িত্ব স্বীকার করাই সমধিক সঙ্গত।

সে যাহা হউক্। উক্তরূপে প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য ব্যবস্থাপিত হইয়াছে। সুতরাং তদ্দ্বারা আত্মার স্থায়িত্ব এবং ক্ষণভঙ্গবাদের অনৌচিত্য প্রতিপন্ন হইতেছে সন্দেহ নাই। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ক্ষণিকত্ব সাধক যুক্তি প্রস্তাবান্তরে আলোচিত হইবে।

অষ্টম লেক্‌চর।

আত্মা

প্রত্যভিজ্ঞার প্রামাণ্য এবং ক্ষণভঙ্গবাদের অনৌচিত্য প্রদর্শিত হইয়াছে। এখন ক্ষণভঙ্গবাদের যুক্তির কিঞ্চিৎ সমালোচনা করা যাইতেছে। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে যাহা সৎ, তাহাই ক্ষণিক। জলধর পটল সৎ, তাহা ক্ষণিক। ঘটাদি পদার্থও সৎ, সুতরাং তাহাও ক্ষণিক হইবে। সৎ কিনা অর্থক্রিয়াকারী। অর্থাৎ যাহা কোন রূপ অর্থক্রিয়ার সম্পাদন করে, তাহাই সৎ। যাহা অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে না, তাহা সৎ নহে। তাহা অসৎ। যেমন নরশৃঙ্গ, আকাশ-কুসুম ইত্যাদি। নরশৃঙ্গ ও আকাশ কুসুম কোন অর্থক্রিয়ার সম্পাদন করে না, এই জন্য তাহারা অসৎ। ঘটাদি অর্থক্রিয়ার সম্পাদন করে, এই জন্য তাহারা সৎ। যাহা সৎ, তাহা ক্ষণিক। এইরূপে বৌদ্ধাচার্য্যেরা সত্ত্ব হেতুবলে ক্ষণিকত্বের অনুমান করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে সত্ত্ব অর্থাৎ অর্থক্রিয়াকারিত্বই ক্ষণিকত্ব অনুমানের হেতু।

ইহাতে বক্তব্য এই যে, যে হেতুবলে যাহার অনুমান হইবে, তদুভয়ের অর্থাৎ হেতু ও সাধ্যের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ থাকা আবশ্যক। তদ্ভিন্ন অনুমান হইতে পারে না। পুষ্পে গন্ধ আছে, এই জন্য পুষ্প পার্থিব

পদার্থ, এ অনুমান ঠিক। কারণ, গন্ধের সহিত পৃথিবীত্বের সম্বন্ধ নিয়ত বা অব্যভিচারী। পুষ্পে রূপ আছে, এই জন্য পুষ্প পার্থিব পদার্থ, এ অনুমান ঠিক নহে। কারণ; রূপের সহিত পৃথিবীত্বের নিয়ত সম্বন্ধ নাই। কেননা, জলাদিতেও রূপ আছে। রূপ হেতুতে পৃথিবীত্বের অনুমান যেমন অসঙ্গত, সত্ত্ব হেতুতে ক্ষণিকত্বের অনুমানও সেইরূপ অসঙ্গত। রূপের সহিত যেমন পৃথিবীত্বের ব্যাপ্তি নাই, সত্ত্বের সহিত ক্ষণিকত্বেরও সেইরূপ ব্যাপ্তি নাই। এই জন্য সত্ত্ব হেতুবলে ক্ষণিকত্বের অনুমান হইতে পারে না। যাহা সৎ হইবে অর্থাৎ যাহা অর্থক্রিয়াসম্পাদন করিবে, তাহা ক্ষণিক হইবেই, এমন কোন নিয়ম নাই। স্থায়ী বস্তুও অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে, অতএব সত্ত্ব হেতুবলে ক্ষণিকত্বের অনুমান করা যাইতে পারে না।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে অক্ষণিক অর্থাৎ স্থায়ী বস্তুর অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে পারিলে সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ সিদ্ধ হইতে পারে না সত্য, কিন্তু স্থায়ী বস্তুর অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে না পারিলে ফলে ফলে ক্ষণিকের অর্থক্রিয়াকারিত্ব সিদ্ধ হইবে। তাহা হইলেই সত্ত্ব ও ক্ষণিকত্বের ব্যাপ্তি বা নিয়ত সম্বন্ধ সিদ্ধ হইবার কোন রূপ বাধা থাকিতেছে না। অক্ষণিক অর্থাৎ স্থায়ী বস্তুর অর্থক্রিয়াকারিত্ব কেন হইতে পারে না, তাহাও তাঁহারা প্রদর্শন করিয়াছেন। তাঁহারা বলেন যে স্থায়ী বস্তু অর্থক্রিয়াকারী হইলে উহা হয় ক্রমে, না হয় অক্রমে নানা অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে। অর্থাৎ একটী বস্তু ক্রমে

ক্রমে এক একটী অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে অথবা এক সময়ে সমস্ত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে ইহা অবশ্য বলিতে হইবে। এখন দেখিতে হইবে যে স্থায়ী বস্তু ক্রমে বা অক্রমে অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে কিনা ? যদি বলা হয় যে স্থায়ী বস্তু ক্রমে অতীত অনাগত ও বর্ত্তমান নানাবিধ অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে। তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য এই যে কোন পদার্থ যে সময়ে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে, সে সময়ে তাহার অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য থাকে কিনা ?

যদি বলা হয় যে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়ার সম্পাদন কালে, অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য থাকে, তাহা হইলে বক্তব্য এই যে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদন কালে অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য থাকিলে ঐ পদার্থের ঐ সময়ে অর্থাৎ বর্ত্তমান সময়ে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়ার ন্যায় অতীত ও অনাগত অর্থ ক্রিয়া সম্পাদন করাও সঙ্গত হয়। কেননা, যে কারণ যে কার্য্যের সম্পাদনে সমর্থ, সেই কারণের সেই কার্য্য সম্পাদনে বিলম্ব হইতে পারে না। যদি বলা হয় যে বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনকালে অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য পদার্থে থাকে না, এই জন্য কোন পদার্থই বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনকালে অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে না। কিন্তু অতীত অর্থ ক্রিয়ার সম্পাদনকালে অতীত অর্থক্রিয়ার এবং অনাগত অর্থক্রিয়ার সম্পাদনকালে অনাগত অর্থক্রিয়ার সামর্থ্য থাকে বলিয়া তত্তৎ কালে

অর্থাৎ অতীত ও অনাগত কালে তত্তদর্থক্রিয়া অর্থাৎ অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে যে ভাবের বা বস্তুর এক সময়ে যে কার্য্যের উৎপাদনের সামর্থ্য ছিল না, সময়ান্তরে সেই ভাবের বা বস্তুর সেই কার্য্যের উৎপাদনের সামর্থ্য হইতে পারে না। যে বস্তু এক সময়ে যেরূপ থাকে, সময়ান্তরেও সে ঠিক সেইরূপ থাকিবে অথচ তাহাতে অপূর্ব্ব সামর্থ্যের সঞ্চার হইবে ইহা একান্ত অসম্ভব। সুতরাং বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদন কালে পদার্থের অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সামর্থ্য না থাকিলে অতীত ও অনাগত কালেও তাহার তাদৃশ সামর্থ্য হইবার কোন কারণ নাই। অতএব কোন কালেই ঐ ভাব বা বস্তু অতীত ও অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিতে পারে না। অতএব অবশ্য বলিতে হইতেছে যে যে ভাব বা পদার্থ অতীত অর্থক্রিয়ার সম্পাদনে সমর্থ ছিল, তাহা নিবৃত্ত হইয়াছে অর্থাৎ তাহা এখন নাই। এবং বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সমর্থ ভাব আবির্ভূত হইতেছে। এবং বর্ত্তমান অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সমর্থ ভাব নিবৃত্ত হইবে, অনাগত অর্থক্রিয়া সম্পাদনের সমর্থ ভাব আবির্ভূত হইবে। এতদ্দারা প্রকারান্তরে ক্ষণিকত্বই সিদ্ধ হইতেছে। কেননা উপরে যেরূপ বলা হইল, তদ্দারা স্পষ্ট বুঝা যাইতেছে যে অতীত ভাব বর্ত্তমান সময়ে এবং বর্ত্তমান ভাব অনাগত সময়ে থাকে না। তত্তৎ সময়ে ভিন্ন ভিন্ন ভাবের প্রাদুর্ভাব হয়। ইহা ক্ষণিকত্বের নামান্তর ভিন্ন আর কিছু নহে।

যদি বলা হয় যে ভাব অর্থাৎ বস্তু অক্রমে অর্থাৎ এক কালেই সমস্ত অর্থক্রিয়া সম্পাদন করিবে। তাহা হইলে জিজ্ঞাস্য এই যে ভাব বা বস্তু এক কালে সমস্ত অর্থক্রিয়া সম্পাদনে সমর্থ হইলে তথাবিধ অর্থাৎ যুগপৎ সকল-কার্য্য-সম্পাদন-সমর্থ ঐ ভাব যে সময়ে যুগপৎ সমস্ত কার্য্য সম্পাদন করে, ঐ সময়ের পর সময়েও অর্থাৎ কালান্তরে ঐ ভাবের অনুবৃত্তি অর্থাৎ বিদ্যমানতা থাকে কিনা? যদি বলা হয় যে যুগপৎ সকল ক্রিয়াকরণসমর্থভাব কালান্তরেও বিদ্যমান থাকে, তাহা হইলে পূর্ব্বকালের ন্যায় তৎকালেও অর্থাৎ কালান্তরেও ঐ সমস্ত কার্য্য সম্পন্ন হওয়া উচিত। কেননা সকল ক্রিয়াকরণসমর্থভাব ঐ সমস্ত কার্য্যের হেতু, তাদৃশ ভাব ঐ কালে বা কালান্তরে বিদ্যমান রহিয়াছে। সুতরাং ঐ সমস্ত কার্য্যের উৎপত্তি অনিবার্য্য। কার্য্য সম্পাদনের সমর্থ কারণ বিদ্যমান থাকিবে অথচ কার্য্য হইবে না, ইহা অসম্ভব। যদি বলা হয় যে তথাবিধ ভাব অর্থাৎ যুগপৎ সমস্ত কার্য্য সম্পাদনে সমর্থ ভাব—কার্য্য সম্পাদনকালের উত্তরকালে থাকে না, তাহা হইলে ভাবের স্থায়িত্ব প্রত্যাশা বিলীন হইল। কেননা যে ভাব যে ক্ষণে সমস্ত কার্য্য সম্পাদন করিয়াছে, তাহার পরক্ষণে সে ভাব থাকে না, ইহা স্বীকার করিলে প্রকারান্তরে ভাবের ক্ষণিকত্বই স্বীকার করা হইতেছে। উক্ত যুক্তিবলে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক, কোন পদার্থই স্থায়ী নহে, বৌদ্ধাচার্য্যেরা এতাদৃশ সিদ্ধান্তে উপনীত হইয়াছেন।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের উক্ত কল্পনার উত্তরে বক্তব্য এই যে

ভাব অর্থাৎ পদার্থ ক্রমে অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। দেখিতে পাওয়া যায় যে সহকারি কারণের সাহায্যে সমস্ত বস্তু স্ব স্ব কার্য্য সম্পাদন করে। সহকারি কারণের সন্নিধান, ক্রমে হয় বলিয়া ভাবের অর্থ ক্রিয়াও ক্রমে সম্পন্ন হয়। ভিন্ন ভিন্ন সহকারি-কারণের সাহায্যে এক পদার্থ ভিন্ন ভিন্ন কার্য্যের কারণ হয়, এ কথা স্বীকার করিলে পদার্থের ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হয় না। কেননা, তাহা স্বীকার করিলে একটী কার্য্যের উৎপাদনের জন্যও পদার্থের একাধিক ক্ষণে অবস্থিতি স্বীকার করিতে হয়। প্রথম ক্ষণে কারণের উৎপত্তি অন্তত দ্বিতীয় ক্ষণে সহকারি সন্নিধান, তৃতীয় ক্ষণে কার্য্যের উৎপত্তি। বৌদ্ধাচার্য্যেরা প্রতিপন্ন করিতে চাহেন যে, যে ক্ষণে কার্য্যের উৎপত্তি দেখা যায়, তৎপূর্ব্ব ক্ষণের পদার্থই কার্য্যোৎপাদনে সমর্থ। ক্ষণান্তরের পদার্থ ঐ কার্য্যের উৎপাদনে সমর্থ নহে। পদার্থ স্থায়ী হইলে ক্ষণভেদে সামর্থ্য এবং অসামর্থ্য হওয়া সঙ্গত নহে। যে পদার্থ এক সময়ে অসমর্থ ছিল, ঐ পদার্থ সময়ান্তরে সমর্থ হইবে, এতাদৃশ কল্পনার কোন হেতু নাই। অতএব পদার্থ ক্ষণিক। ইহা প্রতিপন্ন করিবার অভিপ্রায়েই বৌদ্ধাচার্য্যেরা প্রধান কারণ সহকারি কারণের সাহায্যে কার্য্যের উৎপাদন করে—আর্য্যদিগের এই সিদ্ধান্ত বিষয়ে আপত্তি উত্থাপন করিয়াছেন।

তাঁহাদের প্রথম আপত্তি এই যে যে ভাব বা পদার্থ যে কার্য্য উৎপাদন করিবে সেই ভাব সেই কার্য্যের উৎপাদন

বিষয়ে স্বয়ং অসমর্থ হইলে সহকারি কারণও তাহার কার্য্য-জনন সামর্থ্য জন্মাইতে পারে না। পক্ষান্তরে ভাব যদি স্বয়ং কার্য্যজননে সমর্থ হয়, তবে সহকারি কারণের সন্নিধানের অপেক্ষা নিষ্প্রয়োজন। সুতরাং ক্রমে সহকারি কারণের সন্নিধান হয় বলিয়া ভাব বা পদার্থ ক্রমে অর্থক্রিয়া সম্পাদন করে, এ কল্পনা অসঙ্গত। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে, যে ভাব যে কার্য্যজননে সমর্থ, সেই ভাবেরই সেই কার্য্যজননে সহকারি কারণের অপেক্ষা লোকে দেখিতে পাওয়া যায়। অগ্নি দাহ জননে সমর্থ বলিয়াই দাহকার্য্য সম্পাদনের জন্য অগ্নি দাহ্য বস্তুর অপেক্ষা করে। দাহ্য বস্তুর সহিত সংযোগ হইলেও জল দাহ জন্মাইতে পারে না। তিল তৈলের উৎপাদনে সমর্থ বলিয়া নিপীড়নাদি সহকারি কারণের সন্নিধান হইলে তৈলের উৎপাদন করে। সিকতা সমর্থ নয় বলিয়া নিপীড়িত হইলেও তৈল উৎপাদন করিতে পারে না। বীজ অঙ্কুরের উৎপাদনে সমর্থ বলিয়া ক্ষিতি ও জলাদি সহকারি কারণের সন্নিধান হইলে অঙ্কুরের উৎপাদন করে। শিলাশকল বা প্রস্তর খণ্ড সমর্থ নয় বলিয়া ক্ষিতি জলাদির সন্নিধি হইলেও অঙ্কুরের উৎপাদন করিতে পারে না। দৃষ্টান্ত বাহুল্যের প্রয়োজন নাই। সহকারি কারণের সন্নিধান হইলেই সমর্থ ভাব স্বকার্য্য সম্পাদন করে। ইহাই ভাবের স্বভাব। যদি বলা হয় যে ভাব বা পদার্থ সমর্থ বা কার্য্যের উৎপাদনে শক্ত হইলে তাহার সহকারি কারণ বিষয়ে অপেক্ষা থাকা সঙ্গত নহে। অতএব ইহাই বলা উচিত, যে, ভাব বা পদার্থ কার্য্যের

উৎপাদনে শক্ত নহে। সামগ্রীই কার্য্যের উৎপাদনে শক্ত। সামগ্রী কিনা কারণ কলাপের বা সকল গুলি কারণের সমবধান বা মেলন। পদার্থ সকল পরস্পরের অপেক্ষা দ্বারা সামগ্রীর উৎপাদন করে, সামগ্রী কার্য্যের উৎপাদন করে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে যে দোষের উদ্ভাবন করা হইয়াছে, সামগ্রীর উৎপাদন বিষয়েও সেই দোষের অবতারণা হইতে পারে। বলা যাইতে পারে যে সামগ্রীর উৎপাদন বিষয়ে প্রত্যেক পদার্থের সামর্থ্য বা শক্তি থাকিলে তাহাদের পরস্পর অপেক্ষা সঙ্গত হয় না। পক্ষান্তরে সামগ্রীর উৎপাদন বিষয়ে প্রত্যেক পদার্থের সামর্থ্য না থাকিলে তাহাদের পরস্পরাপেক্ষা নিষ্ফল বা অনর্থক হইয়া পড়ে। অতএব সমর্থ পদার্থই সহকারি কারণ অপেক্ষা করিয়া কার্য্যের উৎপাদন করে, এইরূপ স্বীকার করাই সর্ব্বথা সুসঙ্গত। কোন পদার্থই সহকারি কারণ অপেক্ষা করে না, ইহা বলা একান্ত অসঙ্গত। কারণ, উহা অনুভববিরুদ্ধ। সহকারি কারণ সাপেক্ষ হইয়া পদার্থ কার্য্যের উৎপাদন করে, ইহাই অনুভবসিদ্ধ। অনুভবসিদ্ধ বিষয়ের অপলাপ করা যাইতে পারে না। অনুভব ভ্রান্ত, এ কথা বলিবার উপায় নাই। কেননা, যে জ্ঞানের বাধক প্রমাণ আছে, তাহাই ভ্রান্তজ্ঞান। যে জ্ঞানের বাধক প্রমাণ নাই, ঐ জ্ঞানকে ভ্রান্তজ্ঞান বলা যাইতে পারে না। উক্ত অনুভবের বাধক কোন প্রমাণ দেখিতে পাওয়া যায় না। সুতরাং উহাকে ভ্রান্তজ্ঞান বলা যাইতে পারে না।

বৌদ্ধাচার্য্যদিগের দ্বিতীয় আপত্তি এই যে সহকারি

কারণ প্রধান কারণের কোনরূপ উপকার করে না বলিয়া সহকারি কারণের অপেক্ষা সঙ্গত হইতেছে না। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে সহকারি কারণ প্রধান কারণের কোনরূপ উপকার করে না, এ কথা ঠিক নহে। কেননা সহকারি কারণ প্রধান কারণের উপকার করে, অনেক স্থলে ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। একটী দৃষ্টান্ত প্রদর্শিত হইতেছে। বীজ অঙ্কুরোৎপত্তির প্রধান কারণ, জলাদি সহকারি কারণ। জল সংযোগে বীজ উচ্ছূন হইলে অর্থাৎ ঈষৎ স্ফীত হইলে অঙ্কুরের উৎপত্তি হয়। সুতরাং সহকারি কারণ জল, প্রধান কারণের অর্থাৎ বীজের উচ্ছূনতারূপ উপকার সম্পাদন করে ইহা অস্বীকার করিতে পারা যায় না। প্রতীত্যসমুৎপাদের উদাহরণ প্রসঙ্গে বৌদ্ধাচার্য্যেরাও প্রকারান্তরে তাহা স্বীকার করিয়াছেন।

তাঁহারা আর একটী আপত্তি করেন যে সহকারি কারণ বীজের উচ্ছূনতারূপ উপকার করে ইহা স্বীকার করিলে জিজ্ঞাস্য হইতে পারে অঙ্কুরের উৎপাদন বিষয়ে সহকারি কারণ যেমন বীজের উচ্ছূনতারূপ উপকার সম্পাদন করে, সেইরূপ উচ্ছূনতার উৎপাদন বিষয়ে বীজের অন্য কোনরূপ উপকার সম্পাদন করে কিনা? প্রশ্নটী একটু পরিষ্কার ভাবে বুঝিবার চেষ্টা করা যাউক। বীজের উচ্ছূনতা জলাদি জন্য বলিয়া জলাদি উচ্ছূনতার কারণ, ঐ উচ্ছূনতা বীজের হয় বলিয়া বীজও উচ্ছূনতার কারণ সন্দেহ নাই। কেননা, বীজ না থাকিলে কাহার উচ্ছূনতা হইবে? সুতরাং জলাদি যেমন উচ্ছূনতার কারণ, বীজও

সেইরূপ উচ্ছূনতার কারণ। বিশেষ এই যে উচ্ছূনতা জলাদি দ্বারা সম্পন্ন হয় বলিয়া জলাদি উচ্ছূনতার নিমিত্ত কারণ, উচ্ছূনতা বীজের হয় বলিয়া বীজ উচ্ছূনতার সমবায়ি কারণ। তাহা হইলে দেখা যাইতেছে যে বীজের দুইটী কার্য্য, উচ্ছূনতা ও অঙ্কুর। তন্মধ্যে অঙ্কুররূপ কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে বীজ সহকারি কারণ হইতে উচ্ছূনতা রূপ উপকার প্রাপ্ত হয় বলিয়া তদ্বিষয়ে সহকারি কারণের অপেক্ষা করা সঙ্গত। এখন প্রশ্ন হইতেছে যে উচ্ছূনতারূপ কার্য্যবিষয়েও বীজ সহকারি কারণ হইতে অন্য কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় কিনা? অঙ্কুর কার্য্যে উচ্ছূনতার ন্যায় উচ্ছূনতা কার্য্যেও অন্য কোনরূপ উপকার স্বীকার করিলে তুল্য যুক্তিতে ঐ উপকার কার্য্যেও উপকারান্তর স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে সহকারিকারণ-সম্পাদ্য বীজগত উপকার পরম্পরার অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। যদি বলা হয় যে অঙ্কুর রূপ কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে বীজ সহকারি কারণ হইতে উচ্ছূনত্বরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় বটে, কিন্তু উচ্ছূনত্বরূপ কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে বীজ সহকারি কারণ হইতে কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় না। তাহা হইলে দাঁড়াইতেছে যে উচ্ছূনত্ব কার্য্যের উৎপাদন বিষয়ে সহকারি কারণ বীজের কোনরূপ উপকার না করিলেও বীজ অনুপকারক সহকারি কারণকে অপেক্ষা করে। তাহা অসঙ্গত। কেননা যাহা উপকার করে না, তাহা সহকারি কারণ হইতে পারে না এবং অপেক্ষিতও হইতে পারে না। অতএব ইহাই বলা উচিত

যে প্রধান কারণ নিজেই কার্য্যের উৎপাদন করে, কার্য্যের উৎপাদনের জন্য কোনরূপ সহকারি কারণের অপেক্ষা করে না। কিন্তু সহকারি কারণ কার্য্যের জনক বলিয়া কার্য্যই সহকারি কারণের অপেক্ষা করে।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে তাহা হইলে উক্ত প্রণালী দ্বারা ক্ষণিকত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, স্থায়ি-পক্ষেও উহা বলা যাইতে পারে। বলা যাইতে পারে যে বৌদ্ধমতে ক্ষণিক পদার্থ হইতে জায়মান কার্য্য যেমন সহকারি কারণ অপেক্ষা করিয়া জায়মান হয়, সেইরূপ পদার্থ স্থায়ী হইলেও কার্য্যই সহকারি কারণের সন্নিধি অপেক্ষা করিয়া জায়মান হয়। কার্য্য সহকারি কারণের সন্নিধি অপেক্ষা করিয়া জায়মান হয় বলিয়া সহকারি কারণের সন্নিধির ক্রমানুসারে স্থায়ি-পদার্থ হইতেও ক্রমে নানা কার্য্যের সমুৎপত্তি হইবার কোন বাধা নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলেন যে ক্ষণিকবাদে কার্য্যের ক্রম সঙ্গত হইতে পারে। স্থায়ি-বাদে অর্থাৎ পদার্থ স্থায়ী এই মতে কার্য্যের ক্রম হইতে পারে না। ক্ষণিকবাদে প্রধান কারণ ও সহকারি কারণ সমস্তই ক্ষণিক। অতএব ক্ষণিক প্রধান কারণ ক্ষণিক সহকারি কারণের সাহায্যে উত্তর ক্ষণরূপ কার্য্য সমুৎপাদন করে। উত্তর কার্য্য ক্ষণও তদ্রূপে কার্য্যান্তরের উৎপাদন করিবে। এইরূপে ক্ষণিক-বাদে কার্য্যের ক্রম হইতে পারে। কিন্তু স্থায়িবাদে তাহা হইতে পারে না। কেননা স্থায়িবাদে প্রধান কারণ ও সহকারি কারণ, সকলেই স্থায়ী। এই জন্য তাহাদের

সন্নিধিও সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিবে সুতরাং কার্য্যও সর্ব্বদা সমুৎপন্ন হইতে পারে বলিয়া কার্য্য ক্রম উপপন্ন হয় না।

আপত্তিটী ভাল বুঝিতে পারা গেল না। সহকারি কারণের সন্নিধান সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিতে পারে বলিয়া সর্ব্বদা কার্য্যোৎপত্তির আপত্তি করা হইয়াছে। তাহা যেন বুঝা গেল। কিন্তু সর্ব্বদা কার্য্যোৎপত্তি হইলে কার্য্য ক্রম কেন হইতে পারে না, তাহা বুঝা যাইতেছে না। কেননা, সকল সময়ে কার্য্যোৎপত্তি হইলে কার্য্যের ক্রমের বিষয়ে কোন ব্যাঘাত হইতেছে না। কারণ, সময় গুলি ক্রমিক। সুতরাং সকল সময়ে কার্য্যের উৎপত্তি হইতে গেলে উহা অবশ্যই ক্রমে হইবে। সকল সময় ত আর এক কালে হয় না। সময় গুলি অবশ্য ক্রমে হইবে। সুতরাং কার্য্যের ক্রম অপরিহার্য্য। সকল সময়ের একটা স্থূলতম উদাহরণের প্রতি মনোযোগ করা যাউক। সকল সময় বলিতে কারণের উৎপত্তি সময় হইতে বিনাশ সময় পর্য্যন্ত বুঝিতে হইবে। তন্মধ্যে গত কল্য একটী সময়, অদ্য একটী সময়, আগামি কল্য একটী সময়। সকল সময়ে কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে ইহা দ্বারা বুঝিতে হইবে যে গত কল্য, অদ্য এবং আগামি কল্য কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে। গত কল্যের কার্য্য, অদ্যকার কার্য্য, এবং আগামি কল্যের কার্য্য, ইহাদিগের মধ্যে যে ক্রম রহিয়াছে, তাহা সুধীদিগকে বলিয়া দিতে হইবে না। সুতরাং স্থায়িপক্ষে কার্য্যের ক্রম কেন হইতে পারে না, তাহা বুঝা গেল না।

আর এক কথা। প্রধান কারণ এবং সহকারি কারণ স্থায়ী হইলেও তাহাদের সন্নিধান স্থায়ী নহে। উহা কদাচিৎ সম্পন্ন হয়। ইহা প্রত্যক্ষ পরিদৃষ্ট। সকলেই জানেন যে কুম্ভকার ঘট নির্ম্মাণের জন্য প্রধান কারণ মৃত্তিকা এবং সহকারি কারণ দণ্ড চক্রাদি আহরণ পূর্ব্বক তাহাদের যথাযোগ্য সন্নিধান সম্পাদন করিয়া ঘট নির্ম্মাণ করিয়া থাকে। এস্থলে প্রধান কারণ মৃত্তিকা এবং সহকারি কারণ দণ্ড চক্রাদি স্থায়ী হইলেও তাহাদের সন্নিধান স্থায়ী নহে। এ বিষয়ে মত ভেদ হইতে পারে না। বৌদ্ধাচার্য্যেরাও বলিয়া থাকেন যে প্রধান কারণ সন্তান এবং সহকারি কারণ সন্তান স্থায়ী হইলেও তাহাদের সংযোজক সন্তান স্থায়ী নহে বলিয়া সংযোগ স্থায়ী নহে উহা কাদাচিৎক। বৈদিক আচায্যগণের মতেও সহকারি কারণের সংযোগ কাদাচিৎক। অতএব ক্ষণিকবাদে যেমন কার্য্য-ক্রম উপপন্ন হয়, স্থায়ি-বাদেও সেইরূপ কার্য্য ক্রম উপপন্ন হইতে পারে। বৌদ্ধাচার্য্যেরা স্বীকার করেন যে ক্ষণিকবাদে এক কারণ অনেক কার্য্যেরও উৎপাদক হয়। যেমন এক বহ্নি স্বদেশে বহ্ন্যন্তর, উপরিদেশে ধূম এবং অধোদেশে ভস্ম সমুৎপাদন করে এবং পুরুষে তত্তদ্ বিষয়ক জ্ঞান জন্মায়। ক্ষণিকবাদে এক বহ্নি যেমন দেশভেদে এবং সহকারি ভেদে এক কালে নানা কার্য্য উৎপাদন করে, সেইরূপ স্থায়িপক্ষেও কাল ভেদে এবং সহকারি ভেদে এক প্রধান কারণ হইতে ক্রমিক নানা কার্য্যের উৎপত্তি হইবে, ইহাতে বিস্ময়ের বিষয় কিছু

নাই। সুধীগণ বিবেচনা করিবেন যে বৈদিক আচার্য্য-দিগের মতে পদার্থ স্থায়ী। বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মতে পদার্থ সন্তান স্থায়ী। সুতরাং বৌদ্ধাচার্য্যেরা স্থায়িত্ব একেবারে অস্বীকার করিতে পারেন নাই।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা তর্ক তুলিয়াছেন যে প্রধান কারণ বীজ অঙ্কুর কার্য্যে জলাদি সহকারি কারণ হইতে উচ্ছূনত্বাদি রূপ উপকার প্রাপ্ত হইলেও উচ্ছূনত্বাদি কার্য্যে কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত হয় না। কেননা উচ্ছূনত্বাদি রূপ কার্য্যে উপকারান্তর অপেক্ষিত হইলে সেই উপকারান্তর রূপ কার্য্যে অন্য উপকার এবং অন্য উপকাররূপ কার্য্যে অপর উপকার অপেক্ষিত হইবে বলিয়া উপকার পরম্পরার অনবস্থা দোষ উপস্থিত হয়। পক্ষান্তরে প্রধান কারণ বীজাদি উচ্ছূনত্বাদি রূপ কার্য্যে জলাদি সহকারি কারণ হইতে কোনরূপ উপকার প্রাপ্ত না হইলে অনুপকারক জলাদি উচ্ছূনত্বাদি কার্য্যের সহকারি কারণ হইতে পারে না।

এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে উচ্ছূনত্বাদি কার্য্যে দুর্লক্ষ্য কোন উপকার থাকিতে পারে। প্রথম উপকার উপ-কারান্তর পূর্ব্বক নহে বলিয়া উপকার পরম্পরার অনবস্থা হইতে পারে না। অপিচ। জলাদি বীজের উপকারান্তর না করিলেও উচ্ছূনত্বাদি রূপ উপকার করে বলিয়াই তাহারা অর্থাৎ জলাদি বীজের সহকারি কারণ হইবে। বৌদ্ধাচার্য্যেরাও বীজ অঙ্কুরিত করিবার অভিলাষে ভূমিতে বীজ রোপণ করেন এবং জল সেচনাদি করেন অথচ তর্কবলে

বুঝাইতে চাহেন যে অঙ্কুরোৎপত্তির প্রতি ভূমি ও জলাদি বীজের সহকারি কারণ হইতে পারে না। এ তর্ককে অসত্তর্ক ভিন্ন আর কি বলা যাইতে পারে।

উপরে যেরূপ বলা হইয়াছে, তাহাতে প্রতিপন্ন হইয়াছে যে কারণ স্থায়ী হইলেও সহকারি-কারণ-সম্পত্তি ক্রমে হয় বলিয়া তাহা হইতে ক্রমে নানাবিধ কার্য্যের উৎপত্তি হইতে পারে। এতদ্দ্বারা বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ক্ষণিকত্বের অনুমান উন্মূলিত হইতেছে। কেননা সত্ত্ব হেতুবলেই তাঁহারা পদার্থ সকলের ক্ষণিকত্ব অনুমান করিয়াছেন। তাঁহাদের মতে সত্ত্ব কিনা অর্থক্রিয়াকারিত্ব। পদার্থ স্থায়ী হইলে তাহার অর্থক্রিয়াকারিত্ব—হয় ক্রমে হইবে না হয় যৌগপদ্যে অর্থাৎ এক কালে হইবে। তাঁহারা বিবেচনা করেন যে স্থায়ি-পদার্থের অর্থক্রিয়াকারিত্ব ক্রমে বা যৌগপদ্যে সম্ভব হয় না। কেন সম্ভব হয় না, তদ্বিষয়ে বৌদ্ধাচার্য্যদিগের মত পূর্ব্বেই প্রদর্শিত হইয়াছে। ক্রমে বা যৌগপদ্যে স্থায়ি পদার্থের অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে পারে না বলিয়া পারিশেষ্য প্রযুক্ত ক্ষণিক পদার্থের অর্থ-ক্রিয়াকারিত্ব হইবে। অতএব পদার্থ স্থায়ী নহে। পদার্থ ক্ষণিক। ইহা বৌদ্ধাচার্য্যদিগের সিদ্ধান্ত। কিন্তু যখন প্রতিপন্ন হইয়াছে যে সহকারি কারণের সন্নিধানের ক্রম-বশতঃ স্থায়ি পদার্থেরও ক্রমে অর্থক্রিয়াকারিত্ব হইতে পারে, তখন বৌদ্ধাচার্য্যদিগের ক্ষণিকত্বানুমান বালুকাকূপের ন্যায় বিশীর্ণ হইতেছে, সন্দেহ নাই। সুতরাং প্রত্যভিজ্ঞা নির্ব্বিরোধে পদার্থের স্থায়িত্ব প্রতিপাদন করিতে পারে।

বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলিয়াছেন যে সত্ত্ব কিনা অর্থক্রিয়া-কারিত্ব। অর্থক্রিয়াকারিত্ব বলিতে তাঁহাদের মতে কি বুঝিতে হইবে? তাহাও বিবেচনা করা উচিত। অনেক-ক্ষণ-সম্পাদ্য জলাহরণাদি কার্য্য ঘটাদির অর্থক্রিয়া, ইহা তাঁহাদের মতে বলা যাইতে পারে না। কেননা তাঁহাদের মতে পদার্থ ক্ষণিক, তাহা অনেক ক্ষণ সম্পাদ্য কার্য্য সম্পন্ন করিবে, ইহা অসম্ভব। যদি বলা হয় যে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া। প্রত্যক্ষ জ্ঞান, বিষয়-জন্য। যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয়, ঐ বিষয় না থাকিলে তাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। অতএব প্রত্যক্ষ জ্ঞানের প্রতি বিষয় কারণ। অর্থাৎ যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হয়, ঐ বিষয় নিজের প্রত্যক্ষ জ্ঞানের হেতু। ঐ জ্ঞান, তাহার অর্থাৎ বিষয়ের অর্থক্রিয়া বলিয়া গণ্য হইবে। তাহা হইলে বক্তব্য এই যে আপাততঃ বাহ্য বিষয়ের পক্ষে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া বলা যাইতে পারে বটে, কিন্তু যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হয় না, তাদৃশ বিষয় স্ববিষয়ক জ্ঞানের হেতু হয় না বলিয়া ঐ বিষয়ের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয় বা সত্ত্ব হইতে পারে না। প্রত্যক্ষ জ্ঞানের প্রতি বিষয় হেতু হইলেও অনুমিতি জ্ঞানের প্রতি বিষয় হেতু নহে। কেননা, অতীত ও অনাগত বিষয়েরও অনুমিতি হয়। কার্য্যের অব্যবহিত পূর্ব্বে যাহা বিদ্যমান না থাকে, তাহা কারণ হইতে পারে না। নদীর বৃদ্ধি দর্শনে অতীত বৃষ্টির অনুমান হয়। ঐ অনুমানের পূর্ব্ব কালে বৃষ্টির বিদ্যমানতা থাকিলেও অনুমিতির অব্যবহিত পূর্ব্ব কালে বৃষ্টির বিদ্য-

মানতা নাই। কেননা বৃষ্টির বহু দিন পরে নদীর বৃদ্ধি দর্শনে বৃষ্টির অনুমিতি হইতে পারে। মেঘের উন্নতি বিশেষ দেখিয়া বৃষ্টি হইবে এইরূপ অনুমান করা যায়। উক্ত দুই স্থলে বৃষ্টি অনুমিতির বিষয় বটে কিন্তু অনুমিতির জনক নহে। দেখা যাইতেছে যে প্রত্যক্ষজ্ঞানে বিষয়ের কারণতা থাকিলেও অনুমিতি জ্ঞানে বিষয়ের কারণতা নাই। অতএব স্ববিষয়ক জ্ঞানের উৎপাদন অর্থক্রিয়া, ইহা বলিলে যে বিষয় প্রত্যক্ষ নহে অথচ অনুমেয়, সে বিষয়ের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয়। বৌদ্ধমতে ক্ষণিকত্ব প্রত্যক্ষ নহে অনুমেয়, অতএব স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া হইলে ক্ষণিকত্বের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হইতে পারে। বাহ্য বিষয়ের সম্বন্ধে যাহাই হউক্। স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া হইলে বিজ্ঞানের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ অনিবার্য্য হইয়া পড়ে। কেননা বৌদ্ধমতে বিজ্ঞান স্বপ্রকাশ সুতরাং এক বিজ্ঞান অপর বিজ্ঞানের বিষয় হয় না। যাহা জ্ঞানের বিষয় নহে, তাহার স্ববিষয়ক জ্ঞান আদৌ নাই। অতএব তাহার অর্থক্রিয়া নাই বলিয়া তাহার অসত্ত্ব হইতে পারে। পক্ষান্তরে এক বিজ্ঞান অপর বিজ্ঞানের বিষয় হইলে তাহা স্বপ্রকাশ হইতে পারে না। ঘটাদি বাহ্য পদার্থ বিজ্ঞানের বিষয় অথচ স্বপ্রকাশ নহে। অতএব বিজ্ঞান বিজ্ঞানের বিষয় হইলে ঘটাদির ন্যায় বিজ্ঞানও স্বপ্রকাশ হইতে পারে না।

যদি বলা হয় যে বিজ্ঞান স্বসন্তানবর্ত্তি-বিজ্ঞানের বিষয় হয় না সত্য, কিন্তু সর্ব্বজ্ঞ-বিজ্ঞানসন্তানের বিষয় হইয়া থাকে। ভগবান্ বুদ্ধ সর্ব্বজ্ঞ। তাঁহার বিজ্ঞান

ক্ষণিক, অথবা তিনিও ক্ষণিকবিজ্ঞানস্বরূপ। অস্মদাদির বিজ্ঞানের ন্যায় তাঁহার বিজ্ঞানেরও সন্তান বা প্রবাহ আছে। তিনি সর্ব্বজ্ঞ বলিয়া তাঁহার বিজ্ঞানের অবিষয় কিছুই নাই। সমস্ত বিষয়েই তাঁহার বিজ্ঞান আছে। অর্থাৎ তিনি সমস্তই জানেন। তাঁহার অজ্ঞাত কোন বিষয় হইতে পারে না। অন্যান্য বস্তুর ন্যায় অস্মদাদির বিজ্ঞানও তাঁহার প্রত্যক্ষ। যে বিষয়ের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে, ঐ বিষয়ও ঐ প্রত্যক্ষের অন্যতম কারণ ইহা পূর্ব্বে বলিয়াছি। অতএব বিজ্ঞান স্বসন্তানবর্ত্তি-বিজ্ঞানান্তরের বিষয় হয় না বলিয়া তাহার কারণ না হইলেও সর্ব্বজ্ঞ-বিজ্ঞানের বিষয় হয় বলিয়া তাহার কারণ হইবে। সুতরাং অর্থক্রিয়াকারিত্ব রূপ সত্ত্ব বিজ্ঞানেরও থাকিতে পারে।

এ বিষয়ে বক্তব্য এই যে অস্মদাদির বিজ্ঞান দুঃখাদি রূপ উপপ্লব যুক্ত। যোগাচার মতে বিজ্ঞানের বিষয় বিজ্ঞানের অতিরিক্ত নহে। সংসারীদিগের সোপপ্লব বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইলে সংসারীদিগের বিজ্ঞানের ন্যায় তাহার উপপ্লবও সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে সন্দেহ নাই। তাহা হইলে জ্ঞানের বিষয় জ্ঞানের অতিরিক্ত নহে বলিয়া সংসারীদের বিজ্ঞানের ন্যায় সর্ব্বজ্ঞের বিজ্ঞানও সোপপ্লব অর্থাৎ দুঃখাদি উপপ্লব যুক্ত হইতে পারে। সুতরাং অস্মদাদির ন্যায় সর্ব্বজ্ঞও দুঃখী হইতে পারেন। যদি বলা হয় যে সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞান সোপপ্লব হইলেও উপপ্লবজনিত কোনরূপ দোষ হইতে পারে না। কারণ, সর্ব্বজ্ঞ তত্ত্বজ্ঞানী, তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা উপপ্লব বাধিত হইয়া যায়। তাহা হইতে

বক্তব্য এই যে তত্ত্বজ্ঞান দ্বারা উপপ্লবের বাধা হওয়া অসম্ভব। কেমনা যে বিজ্ঞান সোপপ্লব, ঐ বিজ্ঞান ঐ উপপ্লবের বাধক হইতে পারে না। যাহা নিজে সোপপ্লব, তাহা কিরূপে উপপ্লবের বাধক হইতে পারে? সোপপ্লব বিজ্ঞান উপপ্লবের বাধক হইতে না পারিলেও সোপপ্লব বিজ্ঞান বিষয়ে অন্য বিজ্ঞান হইবে, ঐ বিজ্ঞান উপপ্লবের বাধক হইবে, এ কথাও বলা যাইতে পারে না। কারণ, সোপপ্লব বিজ্ঞান বিষয়ে বিজ্ঞানান্তর স্বীকার করিলেও ঐ বিজ্ঞানান্তরও সোপপ্লব হইবে। সুতরাং তাহাও উপপ্লবের বাধক হইতে পারে না। যদি বলা হয় যে বিজ্ঞানের উপপ্লবাংশ পরিত্যাগ করিয়া কেবল বিজ্ঞানাংশ মাত্র সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে, তাহা হইলে বক্তব্য এই যে যোগাচার মতে, উপপ্লব—বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন নহে। সুতরাং সংসারীদিগের বিজ্ঞান সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইলে বিজ্ঞানাভিন্ন উপপ্লবাংশও অবশ্যই সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে। উপপ্লব যদি বিজ্ঞান হইতে অতিরিক্ত হইত, তাহা হইলে উপপ্লবাংশ পরিত্যাগ করিয়া বিজ্ঞানাংশ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইলেও হইতে পারিত। কিন্তু উপপ্লব যখন বিজ্ঞান হইতে ভিন্ন নহে, তখন উপপ্লবাংশ পরিত্যাগ করিয়া বিজ্ঞানাংশ সর্ব্বজ্ঞ বিজ্ঞানের বিষয় হইবে, এরূপ কল্পনা নিতান্ত অসঙ্গত। তর্ক মুখে ঐ অসঙ্গত কল্পনা স্বীকার করিয়া লইলেও দোষের হস্ত হইতে পরিত্রাণ পাইবার উপায় নাই। কেননা, উপপ্লবাংশ সর্ব্ব[illegible] বিজ্ঞানের বিষয় না হইলে প্রকারান্তরে ইহাই বল[illegible]

যে সর্ব্বজ্ঞ, সংসারীদিগের উপপ্লব অর্থাৎ শোক দুঃখাদি অবগত নহেন। যিনি সংসারীদিগের দুঃখ জানেন না, তিনি সংসারীদিগের দুঃখাদি নিবারণের উপায়ের উপদেশ করিতেছেন ইহা মন্দ কৌতুক নহে। তিনি সংসারীদিগের উপপ্লব বিষয়ে সম্পূর্ণ অনভিজ্ঞ অথচ তিনি সর্ব্বজ্ঞ ইহাও আশ্চর্য্যের বিষয় সন্দেহ নাই।

সে যাহা হউক্। প্রতিপন্ন হইল যে বৌদ্ধমতে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া এবং তাদৃশ অর্থক্রিয়াকারিত্ব সত্ত্ব ইহা বলা যাইতে পারে না। বৌদ্ধাচার্য্যেরা বলিতে পারেন যে স্ববিষয়ক জ্ঞান অর্থক্রিয়া হইতে পারিল না বটে, কিন্তু ক্ষণান্তরোৎপাদন অর্থক্রিয়া বলা যাইতে পারে। বৌদ্ধমতে সমস্ত পদার্থই ক্ষণিক বলিয়া ক্ষণ নামে অভিহিত হয়। তাঁহাদের মতে পূর্ব্বক্ষণবর্ত্তী পদার্থ উত্তরক্ষণবর্ত্তী পদার্থের কারণ বা উৎপাদক। সুতরাং পূর্ব্বক্ষণ উত্তর ক্ষণের উৎপাদক বলা যাইতে পারে। এই ক্ষণান্তরোৎ-পাদন অর্থক্রিয়া রূপে অঙ্গীকৃত হইতে পারে। তাহা হইলে এক বিজ্ঞান অপর বিজ্ঞানের উৎপাদক হয় বলিয়া বিজ্ঞানের সত্ত্ব হইবার কোন বাধা হইতেছে না। কেননা অর্থক্রিয়াকারিত্বই সত্ত্ব, অর্থক্রিয়া কিনা ক্ষণান্তরের উৎ-পাদন। এতদুত্তরে বক্তব্য এই যে ক্ষণান্তরোৎপাদন অর্থক্রিয়ারূপে অঙ্গীকৃত হইলে চরমক্ষণের অসত্ত্ব প্রসঙ্গ হয়। অর্থাৎ চরম ক্ষণের সত্ত্ব বলা যাইতে পারে না। [চর]ম ক্ষণ কাহাকে বলে, কেনই বা তাহার অসত্ত্ব প্রসঙ্গ [হয়] তাহা পরিষ্কার ভাবে বুঝিবার জন্য একটী বৌদ্ধ